8



# تاریخ اور معاشرہ

آیت اللہ شہید استاد مرتضٰی مطہریؒ

شہید مطہری فاونڈیشن

www.shaheedmutahhari.com

**جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں۔**

| | |
|---|---|
| نام کتاب | تاریخ اور معاشرہ |
| مصنف | شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہریؒ |
| مترجم | دفتر ثقافتی نمائندہ اسلامی جمہوریہ ایران |
| سیٹنگ | قلب علی سیال |
| کمپوزنگ | الحمد گرافکس لاہور (0333-4031233) |
| ناشر | شہید مطہری فاؤنڈیشن |
| تاریخ اشاعت | 2014ء |
| طبع | اوّل |
| قیمت | |

ملنے کا پتہ

معراج کمپنی

LG-3 بیسمنٹ میاں مارکیٹ غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور۔

فون: 0321-4971214/0423-7361214



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# عرض ناشر

''شہید مطہری فاؤنڈیشن'' دینی مواد کی اشاعت کے سلسلہ میں نیا ادارہ تشکیل دیا گیا ہے۔ادارے کا مطمع نظر عوام کو بہتر اور سستے ترین انداز میں دینی مواد بذریعہ کتب اور انٹرنیٹ فراہم کرنے کا پروگرام ہے۔اللہ تعالیٰ ادارہ ھذا کو اس عظیم کام کی انجام دہی کیلئے بھرپور وسائل عطا فرمائے۔

زیرِ نظر کتاب ''تاریخ اور معاشرہ'' شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہریؒ کی سعی جمیل کا نتیجہ ہے۔معاشرہ کیا ہے؟۔کیا انسان مدنی الطبع ہے؟۔کیا فرد کو اصلیت حاصل ہے اور معاشرے کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا اس کے برعکس معاشرہ اصلیت رکھتا ہے اور فرد کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا پھر کوئی تیسری صورت ہے؟۔معاشرہ اور اس کے قوانین و آداب۔۔کتابِ ھذا میں اسی طرح کی بحثیں ہیں قارئین حضرات اس سے استفادہ کریں۔

ادارہ ھذا نے اس کتاب کے موضوعات کو مختلف ایرانی ویب سائٹ سے ڈاؤن لوڈ کیا ہے۔کتاب کو پاکستان کی عوام کے پسندیدہ خط،فونٹ اور انداز میں پیش کیا جارہا ہے۔اللہ تعالیٰ نیٹ پر اَپ لوڈ کرنے والوں کی توفیقاتِ خیر میں اضافہ فرمائے۔اُمید ہے آپ ادارہ ہذا کی اس کوشش کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔والسلام

شہید مطہری فاؤنڈیشن

# فہرست مضامین





بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# پیش لفظ

کوئی مکتب معاشرے اور تاریخ کے بارے میں کیا نظریہ رکھتا ہے اور ان دونوں سے کیا اخذ کرتا ہے، یہ امر اس مکتب کے تصور کائنات میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اسلامی تصور کائنات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ واضح ہو کہ معاشرے اور تاریخ کو اسلام کس انداز سے دیکھتا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اسلام عمرانیات ( S o c i a l o g y ) کا کوئی مکتب (School Of Thought) ہے، نہ فلسفہ تاریخ ہے۔ اسلام کی آسمانی کتاب میں معاشرے یا تاریخ سے متعلق کوئی ایسی گفتگو نہیں جو عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کی مروجہ زبان میں ہو، یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح اس میں اخلاقی، فقہی، فلسفی اور دیگر علوم سے متعلق مفاہیم رائج زبان اور ان کی اصطلاحات میں بیان نہیں ہوئے جو ان علوم کا خاصہ ہیں۔ تاہم ان علوم سے وابستہ بہت سے مسائل کامل طور پر اس سے اخذ کئے جا سکتے ہیں اور قابل استنباط ہیں۔

معاشرہ تاریخ چونکہ باہم مربوط موضوع ہیں، علاوہ ازیں ہم ان کے بارے میں اختصار سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا ہم نے انہیں ایک ہی فصل میں قرار دیا ہے۔ ان دونوں کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر خاص اہمیت کا حامل ہے، جسے مطالعے اور تحقیق کا عنوان قرار دیا جانا چاہیے، البتہ ہم معاشرے اور تاریخ سے مربوط مسائل کو اسی قدر اٹھائیں گے جس قدر ہمارے خیال میں مکتب اسلام کی شناخت کے لئے ضروری ہے۔

پہلے ہم معاشرے پر گفتگو کریں گے اور پھر تاریخ کو موضوع بحث بنائیں گے ۔ معاشرے کے مسائل یہ ہیں۔



۱۔ معاشرہ کیا ہے؟

۲۔ کیا انسان مدنی الطبع ہے؟

۳۔ کیا فرد کو اصلیت حاصل ہے اور معاشرے کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا اس کے برعکس معاشرہ اصلیت رکھتا ہے اور فرد کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا پھر کوئی تیسری صورت ہے؟

۴۔ معاشرہ اور اس کے قوانین وآداب۔

۵۔ کیا فرد معاشرے اور اجتماعی ماحول کے آگے بے بس ہے یا مختار؟

۶۔ اپنی ابتدائی تقسیم کے اعتبار سے معاشرہ کن شعبوں، سمتوں اور کن گروہوں میں تقسیم ہوتا ہے؟

۷۔ کیا انسانی معاشرے ہمیشہ ایک ہی ماہیت اور ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان اختلاف کی صورت ایسی ہے جیسی ایک ہی نوع (یہاں پر لفظ "نوع" علم منطق کے اصطلاحی مفہوم میں آیا ہے۔ ایک ہی نوع کے افراد ماہیت کے اعتبار سے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں۔ مترجم) سے تعلق رکھنے والے افراد کے مابین ہوتی ہے یا پھر جغرافیہ اور زمان ومکان کے فرق کے اعتبار سے نیز ثقافت وتمدن میں تغیر کے لحاظ سے معاشرے مختلف النوع ہوتے ہیں، یوں ان کی عمرانیات بھی مختلف ہو جائے گی۔ پھر ہر نوع کا اپنا خاص دوسروں سے مختلف مکتب بھی ہو سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کیا جس طرح تمام انسان علاقائی، نسلی اور تاریخی اختلافات کے باوجود جسم کے اعتبار سے واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کے فزیالوجیکل اور طبی قوانین حکم فرما ہیں، اجتماعی لحاظ سے بھی واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ایک ہی اخلاقی واجتماعی نظام ان پر لاگو کیا جا سکتا ہے اور بشریت پر ایک ہی مکتب حاکم ہو سکتا ہے یا ہر معاشرہ خاص جغرافیائی، ثقافتی اور تاریخی حالات کے تحت اپنی خاص عمرانیات رکھتا ہے اور ایک خاص مکتب کا

متقاضی ہے؟

۸۔ کیا انسانی معاشرے ابتدائے تاریخ سے عصر حاضر تک پراگندہ صورت میں اور ایک دوسرے سے جدا حیثیت کے ساتھ موجود رہے ہیں اور ان پر کثرت و اختلاف حکم فرما رہا ہے، (نوعی اختلاف نہ ہو تو کم از کم انفرادی اختلاف رہا ہے) اور وحدت و یکتائی کی طرف بڑھ رہے ہیں اور بشریت کا مستقبل واحد معاشرہ، ایک تمدن، ایک ثقافت اور آخر کار بشریت کے یک رنگ و یک شکل ہوجانے سے عبارت ہے اور تضاد و تزاحم تو ایک طرف اصلاً دوئی ختم ہوجائے گی یا پھر بشریت مجبور ہے کہ اس کے متعدد رنگ رہیں، مختلف صورتیں رہیں، ثقافت و تمدن اور جن امور پر انسان کا وجود اجتماعی قائم ہے ان میں اختلاف رہے؟

یہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں ہمارے نزدیک اسلامی نقطہ نظر پیش کرنا انتہائی ضروری اور اہم ہے۔ ذیل میں ہم ترتیب کے ساتھ اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان امور پر گفتگو کریں گے۔



# معاشرہ کیا ہے؟

انسانوں پر مشتمل وہ جماعت جو خاص قوانین، خاص آداب و رسوم اور خاص نظام کی حامل ہو اور انہی خصوصیات کے باعث ایک دوسرے سے منسلک اور ایک ساتھ زندگی گذارتی ہو، معاشرہ تشکیل دیتی ہے۔ ایک ساتھ زندگی گذارنے کا صرف یہ مطلب نہیں کہ انسانوں کی کوئی جماعت کسی علاقے میں باہم مشترک زندگی گذارنے اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک جیسی غذا سے یکساں استفادہ کرے۔ یوں تو ایک باغ کے درخت بھی ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک جیسی غذا سے استفادہ کرتے ہیں۔ یہی حال ایک ہی گلے کے ہر جانور کا بھی ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر چرتے ہیں اور باہم مل کر نقل مکانی بھی کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی اجتماعی اور مدنی زندگی نہیں رکھتا، نہ معاشرہ تشکیل دیتا ہے۔

انسان کی زندگی اجتماعی یا معاشرتی اس معنی میں ہے کہ وہ ایک "اجتماعی ماہیت" کی حامل ہے۔ ایک طرف تو اس کے مفادات، اس کے تعلقات اس کے کام کاج "اجتماعی ماہیت" رکھتے ہیں اور اپنے رسم و رواج کے دائرے میں تقسیم کار، تقسیم مفادات اور ایک دوسرے کی مدد کے بغیر اس کا گذارہ نہیں، دوسری طرف کچھ ایسے افکار، نظریات اور مزاج بھی لوگوں پر حاکم ہیں جو انہیں وحدت و یگانگت بخشتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں معاشرہ انسانوں کے اس مجموعے کا نام ہے جو ضرورتوں کے جبری سلسلے میں اور عقائد نظریات اور خواہشات کے زیر اثر ایک دوسرے میں مدغم ہیں اور مشترک زندگی گذار رہے ہیں۔

مشترک معاشرتی ضرورتوں اور زندگی سے متعلق خصوصی تعلقات نے نوع

انسانی کو اس طرح ایک دوسرے سے منسلک کر دیا ہے اور زندگی کو اس طرح وحدت اور یکتائی بخشی ہے جیسے حالت سفر میں کسی گاڑی یا جہاز کے مسافر ہوا کرتے ہیں جو ایک مقصد کی سمت آگے بڑھتے ہیں، ایک ساتھ منزل پر پہنچتے ہیں یا ایک ساتھ رہ جاتے ہیں، ایک ساتھ خطرے میں گھرتے ہیں اور ان سب کی تقدیر ایک جیسی ہو جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کتنی اچھی مثال پیش کی، فرمایا:

"چند لوگ ایک بحری جہاز میں سوار ہوئے، جہاز سمندر کا سینہ چیرتے ہوئے آگے بڑھ رہا تھا، ہر مسافر اپنی نشست پر بیٹھا تھا۔ اتنے میں ایک شخص اس عذر سے کہ جس جگہ وہ بیٹھا ہے اس کی اپنی جگہ ہے اور وہ اپنی جگہ جو چاہے سو کرے، کسی چیز سے اس جگہ سوراخ کرنے لگا۔ اگر تمام مسافر وہیں اس کا ہاتھ پکڑ لیتے اور اسے اس کام سے باز رکھتے تو نہ خود غرق ہوتے اور نہ اسے غرق ہونے دیتے۔"

## کیا انسان مدنی الطبع ہے؟

یہ سوال بہت پرانا ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی کن عوامل کے زیر اثر وجود میں آئی ہے۔ کیا انسان اجتماعی طبیعت لیکر وجود میں آیا ہے یعنی طبعاً اس کی تخلیق "کل" کے ایک حصے کے طور پر کی گئی ہے اور اس کے وجود میں اپنے "کل" سے وابستہ ہونے کا رجحان موجود ہے یا اس کی تخلیق اجتماعی طبیعت پر نہیں ہوئی، بیرونی جبر واضطرار نے اسے اجتماعی زندگی بسر کرنے پر مجبور کر دیا ہے؟ یعنی کیا انسان طبع اولی کے مطابق آزاد رہنا چاہتا ہے اور ان پابندیوں کو قبول نہیں کرنا چاہتا جو اجتماعی زندگی کا لازمہ ہیں لیکن تجربے نے اسے بتا دیا ہے کہ وہ تنہا زندگی نہیں گذار سکتا لہٰذا بحالت مجبوری اس نے اجتماعی زندگی کی پابندیوں کو گلے لگا لیا ہے؟ یا یہ کہ انسان اجتماعی میلان لے کر پیدا نہیں ہوا، لیکن جو چیز



اسے اجتماعی زندگی پر آمادہ کرتی ہے۔ وہ اضطرار نہیں ہے یا کم از کم تنہا اضطرار نہیں ہے بلکہ انسان اپنی فطری عقل کے فیصلے اور محاسبے کی طاقت سے اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ مشارکت، تعاون اور اجتماعی زندگی کے ذریعے ہی خلقت کے انعامات سے بہتر استفادہ کر سکتا ہے اور اسی لئے اس نے اس "شرکت" کو "انتخاب" کیا ہے؟ پس مسئلے کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کیا انسان کی اجتماعی زندگی طبیعی ہے؟ یا

۲۔ اضطراری ہے؟ یا

۳۔ پھر انتخاب شدہ ہے۔

پہلے نظریے کے مطابق نوع بشر کی اجتماعی زندگی، عورت اور مرد کی گھریلو زندگی کی طرح ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک آغاز خلقت سے "کل" کا ایک حصہ بن کر آیا ہے اور دونوں کی سرنوشت میں اپنے "کل" سے ملحق ہونے کا رجحان موجود ہے۔

دوسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی کی مثال ایسے دو ملکوں کے تعاون اور باہمی سمجھوتے کی سی ہے جو وہ مشترک دشمن کے مقابلے میں اپنے آپ کو ناتواں محسوس کرتے ہوئے اس راہ کو اختیار کر لیتے ہیں۔

تیسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی ان دو سرمایہ داروں کی ایک کمپنی کی طرح ہے جو زیادہ منافع کمانے کے لئے ایک تجارتی، زرعی یا صنعتی یونٹ قائم کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی اندرونی طبیعت ہے۔ دوسرے نظریے کے مطابق انسانی وجود سے باہر ایک بیرونی عنصر اس میں کارفرما ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی عقلی قوت اور اس کی حساب کتاب کی صلاحیت ہے۔

پہلے نظریے کی بنیاد پر اجتماعی ہونا ایک کلی اور عمومی مقصد ہے اور انسان بالطبع اس کی سمت رواں ہے۔ دوسرے نظریے کی بنیاد پر ایک اتفاق اور حادثاتی امر ہے اور فلسفے کی اصطلاح میں "غایت اولی" نہیں "غایت ثانوی" ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اس کی غایت فطری نہیں بلکہ فکری ہے۔

قرآن کریم کی آیتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان کے اجتماعی ہونے کو اس کی خلقت میں رکھ دیا گیا ہے۔ سورہ حجرات میں ارشاد ہوتا ہے:

يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ؕ

"اے انسانو! ہم نے تمہاری تخلیق مرد اور عورت سے کی ہے اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تمہارے درمیان شناخت کی راہ نکل سکے (نہ یہ کہ اس کے ذریعے تم ایک دوسرے پر فخر و مباہات کرنے لگو) بے شک اللہ کے نزدیک وہی زیادہ لائق تکریم ہے، جو تم میں سے زیادہ پرہیزگار ہے۔" (حجرات۔ ۱۳)

اس آیہ کریمہ میں ایک اخلاقی حکم دیتے ہوئے انسان کی خاص خلقت کے اجتماعی فلسفے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ انسان کو اس طرح سے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ مختلف قوموں اور مختلف قبیلوں کی صورت اختیار کرے۔ قوموں اور قبیلوں کے ساتھ منسوب ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی شناخت ممکن ہو جاتی ہے، جو اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے یعنی یہ نسبتیں جو ایک طرف سے وجہ اشتراک اور دوسری طرف سے اختراق بشر کا سبب ہیں، نہ ہوتیں تو ایک دوسرے کی شناخت ناممکن تھی اور اس صورت میں



ایک دوسرے کے ساتھ باہمی تعلقات پر مبنی اجتماعی زندگی کا وجود غیر ممکن تھا۔ یہ اور ایسے دیگر امور مثلاً رنگ، شکل اور قد پر مبنی اختلاف دراصل وہ پہچان ہے جو ہر شخص کو اس کی شناخت کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ بالفرض اگر ہر کوئی ایک ہی رنگ، ایک ہی شکل اور ایک ہی قالب میں ڈھلا ہوتا اور اگر ان کے درمیان کوئی باہم اور کوئی انتساب نہ ہوتا تو تمام افراد کسی کارخانے میں ڈھلی ہوئی ایک شکل کی جنس کی طرح ہوتے اور ان کے درمیان تمیز مشکل ہوتی اور بالآخر یہی نتیجہ نکلتا کہ روابط، تبادلہ خیال، کام اور صنعتوں کے مبادلے کی بنیاد پر قائم انسان کی اجتماعی زندگی ناممکن ہو جاتی۔ پس قوموں اور قبیلوں کے ساتھ منسوب ہونے کی غایت اور حکمت طبیعی ہے اور وہ ہے لوگوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا اور ان کے درمیان شناخت کی صورت کا پیدا ہونا جو اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے نہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر ہم اپنی بڑائی، برتری اور تفاخر کا اظہار کریں جب کہ شرف و کرامت کی بنیاد تو تقوی ہے۔

سورہ فرقان کی آیت 54 میں ارشاد ہوتا ہے:

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ؕ

"تمہارا رب وہ ہے جس نے پانی سے بشر کی تخلیق کی اور پھر اسے نسلی رشتے (نسبی رابطے) والا قرار دیا۔"

اس آیہ کریمہ میں بھی نسبی اور سببی روابط کو جو افراد کو ایک دوسرے سے ملانے اور ان میں پہچان کی علامت بننے کا سبب ہیں، ایک ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہے کہ یہ اصل خلقت کی غایت کلی اور حکمت ہے۔

سورہ مبارک زخرف کی آیت ۳۲ میں ارشاد ہوتا ہے:

اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ؕ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ۭ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ ۝۳۲

"کیا یہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ (کیا خلق سے متعلق امور انہیں سونپ دیئے گئے ہیں کہ جسے چاہیں دیں اور جسے چاہیں نہ دیں) ہم نے (استعداد پر مبنی) وسائل اور ذرائع معاش کو دنیاوی زندگی میں ان کے درمیان بانٹ دیا ہے اور بعض کو بعض پر صلاحیتوں اور وسائل کے اعتبار سے برتری دی ہے تاکہ اس ذریعے سے بعض، بعض کو مسخر کریں (اور اس طرح طبیعی طور پر ہر ایک سے دوسرے کی تسخیر ہو) اور یقیناً تیرے پروردگار کی رحمت (نعمت نبوت) اس چیز سے بہتر ہے جسے وہ جمع کر رہے ہیں۔"

ہم نے "الٰہی تصور کائنات" میں توحید پر گفتگو کرتے ہوئے اس آیہ مبارکہ کا مقصود واضح کیا تھا جسے یہاں ہم تکرار نہیں کریں گے۔ تاہم بطور خلاصہ عرض کریں گے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان سب کے سب یکساں صلاحیت اور یکساں وسائل کے ساتھ خلق نہیں کئے گئے اور اگر ایسا ہوتا تو ہر کوئی وہی کچھ رکھتا جو دوسرے کے پاس ہے، ہر کوئی اسی چیز سے محروم ہوتا جس سے دوسرا محروم ہوتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوتا کہ کوئی متوازی احتیاج، کوئی باہمی تعلق یا متبادل خدمت کی راہ نہ نکلتی۔ اللہ تعالیٰ نے نوع بشر کو صلاحیتوں، جسمانی، روحانی، عقلی اور جذباتی وسائل کے اعتبار سے مختلف خلق کیا ہے۔



بعض کو بعض خوبیوں میں دوسروں پر درجے کے اعتبار سے برتری دی ہے۔ پھر ان دوسروں کو کسی اور خوبی میں بعض پر سبقت بخشی ہے۔ اس طرح سب کو بالطبع ایک دوسرے کا محتاج اور ایک دوسرے سے ربط باہم کا طلب گار بنا دیا ہے اور اس طرح ایک مربوط اجتماعی زندگی کی بنیاد فراہم کی ہے۔ یہ آیہ کریمہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ انسان کی معاشرتی زندگی نری معاہداتی (انتخاب شدہ) یا اضطراری و مسلط کردہ (Imposed) نہیں بلکہ طبیعی ہے۔

## کیا معاشرے کا وجود اصیل اور عینی ہے؟

معاشرہ افراد کے مجموع سے مرکب ہے۔ افراد نہ ہوں تو معاشرہ بھی نہیں ہوتا۔ اب ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ معاشرے کی افراد کی ترکیب کس طرح کی ہے؟ اس سلسلے میں کئی نظریات قابل ذکر ہیں۔ مثلاً:

الف) معاشرے میں افراد کی ترکیب اعتباری ہے، یعنی حقیقت میں کوئی ترکیب عمل میں نہیں آئی، حقیقی ترکیب تو اس صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے جب کچھ امور ایک دوسرے پر اپنا رنگ جمائیں اور ایک دوسرے پر اثرات مرتب کریں۔ اثر گذاری اور اثر پذیری کا عمل ہو، عمل اور ردعمل کے نتیجے میں ایک نئی چیز اپنی خاص خوبیوں کے ساتھ وجود میں آئے، جیسے کیمیائی ترکیبیں ہوتیں ہیں، مثلاً آکسیجن اور ہائیڈروجن کے خاص انداز سے باہم ملنے سے پانی معرض وجود میں آتا ہے۔ پانی ایک بالکل نئی چیز ہوتی ہے جس کی ماہیت بھی نئی اور خواص و آثار بھی اپنے ہی ہوتے ہیں۔ حقیقی ترکیب کا لازمہ یہ ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں مدغم ہو کر اپنے خواص و آثار کھو دیں اور "مرکب" کے وجود میں حل ہو جائیں۔

انسان اپنی اجتماعی زندگی میں ہرگز یوں ایک دوسرے کے ساتھ مدغم نہیں ہوتا

اور لوگ معاشرے میں "انسان الکل" کی حیثیت سے حل نہیں ہوتے ۔ یہی وجہ ہے کہ
معاشرہ کوئی اصیل، عینی اور حقیقی وجود نہیں رکھتا بلکہ اس کا وجود اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے
۔ اصیل عینی اور حقیقی وجود رکھنے والی چیز فرد ہے اور بس ۔ لہٰذا انسانی زندگی اگرچہ
معاشرے میں ایک اجتماعی شکل اور اجتماعی ماہیت کی حامل ہے لیکن معاشرے کے افراد
معاشرے کے عنوان سے ایک حقیقی مرکب کی صورت اختیار نہیں کرتے ۔

ب) معاشرہ طبیعی مرکبات کی طرح حقیقی مرکب نہیں ہے لیکن صناعی مرکب
ضرور ہے ۔ صناعی مرکب اگرچہ طبیعی نہیں ہے لیکن مرکب حقیقی ہی کی ایک قسم ہے ۔ صناعی
مرکب کی مثال ایک مرتبط الاجزاء مشین کی سی ہے ۔ طبیعی مرکب میں اجزاء ایک تو اپنی
ہویت کھو کر کل میں جذب ہو جاتے ہیں، دوسرے ان کا اپنا جداگانہ اثر بھی بالتبع اور
بالجبر جاتا رہتا ہے، لیکن صناعی مرکب میں ان کی ہویت باقی رہتی ہے لیکن جداگانہ اثر باقی
نہیں رہتا ۔ اجزاء ایک خاص ترکیب کے ساتھ ایک دوسرے سے مربوط ہو جاتے ہیں اور
ان کے اثرات بھی آپس میں پیوستگی اختیار کر لیتے ہیں ۔ اس کے نتیجے میں ایسے اثرات
مرتب ہوتے ہیں، جو علیحدہ حیثیت میں اجزاء کے مجموعی آثار نہیں ہوتے ۔ مثلاً ایک گاڑی
سامان یا افراد کو ایک معین رفتار سے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتی ہے حالانکہ یہ کام
اس کا کوئی ایک جز نہیں کر سکتا اور نہ اس کے اجزاء جب جدا جدا تھے تو مربوط ہونے سے
پہلے مجموعی طور پر ایسا کر سکتے تھے ۔ موٹر گاڑی کی ترکیب میں اجزاء کے درمیان جبری
ارتباط اور جبری تعاون کارفرما ہے لیکن ہویت کل میں ہویت اجزاء کے جذب کا یہ مقام
نہیں بلکہ یہاں کل، جزو سے ہٹ کر کوئی مقام نہیں رکھتا، کل اجزاء کے مجموعے اور ان کے
درمیان ایک خاص رابطے سے عبارت ہے ۔

معاشرہ بھی یوں ہی ہے ۔ معاشرہ بنیادی اور فرعی شعبوں اور پہلوؤں سے
تشکیل پاتا ہے ۔ یہ شعبے اور وہ افراد جو ان شعبوں سے وابستہ ہیں سب ایک دوسرے



سے وابستہ ہیں اور سب ایک دوسرے میں پیوستہ ہیں ۔ ثقافتی، مذہبی، اقتصادی، سیاسی،
عدالتی یا تربیتی غرض جس شعبے میں بھی کوئی تغیر و تبدیل ہو، اس کا اثر دوسرے شعبوں پر
پڑتا ہے ۔ اجتماعی زندگی یوں معرض وجود میں آتی ہے جیسے ایک پوری گاڑی ہوتی ہے بغیر
اس کے کہ معاشرے یا شعبوں کے افراد معاشرے کی اجتماعی شکل میں اپنی ہویت و
حیثیت کھو دیں ۔

ج) معاشرہ طبیعی مرکبات جیسا ہی ایک حقیقی مرکب ہے، لیکن یہ قلبی تعلقات،
افکار، عواطف ارادوں اور چاہتوں کی ترکیب سے بنتا ہے یعنی یہ تمدنی ترکیب ہے،
جسموں اور بدنوں کی ترکیب نہیں، جس طرح مادی عناصر ایک دوسرے پر اثرات قائم کر
کے ایک نئی چیز ظہور میں لانے کی بنیاد فراہم کرتے ہیں اور یہ اصطلاح اہل فلسفہ مادہ کے
اجزاء کا ایک دوسرے میں اور ایک دوسرے پر تاثیر و تاثر اور عمل اور ردعمل قائم کر کے
ایک نئی شکل کی استعداد حاصل کرتے ہیں اور اس ترتیب سے ایک نیا مرکب ظہور میں آتا
ہے اور اجزاء ایک نئی ہویت کے ساتھ اپنی زندگی کو جاری رکھتے ہیں، اسی طرح انسان بھی
فطری اور عالم طبیعت سے حاصل کی ہوئی دولت کے ساتھ معاشرتی زندگی میں قدم رکھتا
ہے اور روحانی طور پر ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتا ہے اور اس طرح وہ ایک جدید
روحانی ہویت کے ساتھ گویا اجتماعی حیات کی صورت پاتا ہے اور یہ ترکیب خود اپنے طور
پر ایک طرح کی طبیعی ترکیب ہے کہ جس کے لئے کوئی مثل ونظیر ڈھونڈنا مشکل ہے ۔ یہ
ترکیب اس اعتبار سے کہ اجزاء ایک دوسرے پر عینی اثرات مرتب کرتے ہیں اور ایک
دوسرے کے عینی تغیر کا سبب بنتے ہیں اور ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں ۔ ایک طبیعی اور
عینی ترکیب ہے، لیکن اس اعتبار سے کہ "کل" اور مرکب ایک "حقیقی اکائی" کے عنوان سے
وجود پذیر نہیں، یہ دیگر طبیعی مرکبات سے مختلف ہے یعنی باقی تمام طبیعی مرکبات میں
ترکیب، ترکیب حقیقی اس لئے ہے کہ ان میں اجزاء ایک دوسرے پر حقیقی اثرات قائم

کرتے ہیں اور افراد کی ہویت کچھ اور طرح کی ہویت ہو جاتی ہے نیز خود مرکب ایک حقیقی "اکائی" ہوتا ہے یعنی یہاں خالصتاً یگانہ ہویت موجود ہے اور کثرت اجزاء نے وحدت کل کی صورت اختیار کر لی ہے۔ جب کہ افراد اور معاشرے کی ترکیب، حقیقی ترکیب اس لئے ہے کہ یہ اثر اندازی اور اثر پذیری اور عمل و ردعمل واقعی طور پر رونما ہوتے ہیں اور اجزائے مرکب یعنی معاشرے کے افراد نئی صورت اور نئی ہویت سے ہمکنار ہوتے ہیں، لیکن کسی طرح بھی کثرت وحدت میں نہیں بدلتی اور ایک حقیقی اکائی کے طور پر "انسان الکل" وجود میں نہیں آتا کہ کثرتیں اس میں حل ہو جائیں بلکہ "انسان الکل" افراد کا مجموعہ ہی ہوتا ہے جو اعتباری اور انتزاعی وجود رکھتا ہے۔

د) معاشرہ، طبیعی مرکبات سے بالاتر ایک حقیقی مرکب ہے، طبیعی مرکبات میں اجزاء ترکیب سے پہلے از خود ہویت و آثار کے حامل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے میں اور ایک دوسرے پر تاثیر و تاثر اور عمل اور ردعمل کے نتیجے میں نئی چیز کے پیدا ہونے کی بنیاد فراہم ہوتی ہے لیکن افراد اجتماعی وجود سے پہلے کے مرحلے میں انسانی ہویت کے حامل نہیں ہوتے، خالی برتن ہوتے ہیں کہ جن میں اجتماعی روح کے حصول کی استعداد موجود ہوتی ہے، اجتماعی وجود سے قطع نظر انسان، حیوان محض ہے اور اس میں صرف استعداد انسانیت موجود ہے۔ انسان کی انسانیت یعنی اس کی خودی، اس کا تفکر، اس کے عواطف و احسانات، اس کے میلانات، اس کا فکری رجحان اور وہ چاہت جو انسانیت سے متعلق ہوتی ہے، اجتماعی روح کے پرتو میں ابھرتی ہے۔ یہ اجتماعی روح ہے جو اس خالی برتن کو پُر کرتی ہے اور کسی شخص کو شخصیت عطا کرتی ہے۔ اجتماعی روح ہمیشہ انسان کے ساتھ رہی ہے اور آئندہ بھی اخلاق، مذہب، سائنس، فلسفہ اور آرٹ سے متعلق تجلیوں کے ساتھ اس کے آثار ہمیشہ باقی رہیں گے۔ افراد کا ایک دوسرے پر روحانی اور معنوی اثرات مرتب کرنا نیز ایک دوسرے پر ایسا ہی عمل و ردعمل قائم کرنا



اجتماعی روح کے ذریعے اور اس کے پرتو میں ہوتا ہے، نہ اس سے مقدم ہوتا ہے نہ اس سے پہلے والے مرحلے میں، درحقیقت انسان کی عمرانیات اس کی نفسیات پر سبقت رکھتی ہے اور یہ پچھلے نظریئے کے برخلاف ہے کہ جو انسان کے لئے اجتماعی وجود سے پہلے اس کی نفسیات کے ہونے کا قائل ہے اور اس کی عمرانیات کو اس کی نفسیات کے بعد دوسرے مرحلے میں لاتا ہے۔

زیر بحث نظریے کے مطابق اگر انسان اجتماعی وجود نہ رکھتا اور اگر اس کی عمرانیات نہ ہوتی تو وہ کوئی انفرادی انسانی نفسیات بھی نہ رکھتا۔ پہلا نظریہ خالص انفرادی اصلیت کا نظریہ ہے، اس لئے کہ اس نظریہ کے مطابق معاشرہ نہ کسی حقیقی وجود کا حامل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی قانون اور رسم و رواج ہے اور نہ ہی اس کی کوئی سرنوشت ہے اور نہ ہی کوئی شناخت ہے۔ صرف افراد میں جو وجود عینی رکھتے ہیں وہی موضوع شناخت بنتے ہیں ۔ ہر فرد کی تقدیر دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔

دوسرا نظریہ بھی انفرادی اصلیت کا نظریہ ہے۔ یہ نظریہ معاشرے کے لئے ایک کل اور ترکیب افراد کے لئے ایک حقیقی ترکیب کے عنوان سے اصلیت اور غیبت کا قائل نہیں لیکن یہ افراد کے رابطہ کو ایک فزیکل رابطے کی مانند ایک طرح کا حقیقی اور عینی رابطہ بناتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق معاشرہ باوجود اس کے کہ افراد سے ہٹ کر کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتا اور صرف افراد ہی نہیں جو وجود عینی و حقیقی رکھتے ہیں لیکن اس اعتبار سے کہ افراد اور معاشرے کے اجزاء ایک کارخانے اور ایک مشینری کے اجزاء کی طرح ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ افراد بھی ایک مشترک تقدیر رکھتے ہیں اور معاشرہ یعنی یہ مرتبط الاجزاء مجموعہ اسی علت و معلول کے خاص میکانیاتی نظام کے باعث جو اس کے اجزاء کے درمیان موجود ہے، اپنے اجزاء کی شناخت سے ایک الگ شناخت رکھتا ہے۔ لیکن تیسرا نظریہ فرد اور معاشرہ، دونوں کو اصالت دیتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ

معاشرے کے اجزاء کے وجود (یعنی افراد) کو معاشرے میں حل شدہ نہیں جانتا اور معاشرے کے لئے کیمیائی مرکبات کی طرح الگ سے کسی وجود کا قائل نہیں۔ یہ انفرادی افراد کا نظریہ ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہاں اس نظریے کے مطابق ترکیب افراد روحانی، فکری اور عاطفی مسائل کی رو سے کیمیائی ترکیب جیسی ہے کہ جہاں افراد معاشرے میں ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں اور وہی ہویت معاشرے کی بھی ہے، ہر چند کہ معاشرہ یگانہ ہویت کا حامل نہیں۔ یہ نظریہ اجتماعی اصلیت کا نظریہ ہے، اس نظریہ کی بناء پر اجزاء کے تاثیر اور تاثیر کے زیر اثر ایک زندہ اور نئی حقیقت رونما ہوتی ہے اور نئی روح، نیا شعور، نیا ضمیر، نیا ارادہ اور نئی چاہت ظہور میں آ گئی ہے۔ یہ اس شعور، اس ارادے، اس ضمیر اور اس فکر کے علاوہ جو افراد کو انفرادی طور پر حاصل ہے اور اسے افراد کے اس شعور اور وجدان پر غلبہ حاصل ہے۔

اب رہا چوتھا نظریہ تو یہ خالص اجتماعی اصلیت کا نظریہ ہے، اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی ہے، اجتماعی روح، اجتماعی ضمیر، اجتماعی شعور، اجتماعی ارادہ، اجتماعی چاہت اور اجتماعی خودی ہی ہے۔ انفرادی ضمیر، اجتماعی شعور وضمیر کا ایک مظہر ہے اور بس۔

قرآن مجید کی آیتیں تیسرے نظریے کی تائید کرتی ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں قرآن سائنس یا فلسفے کی کتاب کی طرح مسائل کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا انداز کچھ اور ہے۔ وہ معاشرہ اور فرد سے متعلق مسائل کو اس طرح سامنے لاتا ہے کہ جس سے تیسرے نظریے کی تائید ہوتی ہے۔

قرآن تمام امتوں (تمام معاشروں) کے لئے مشترک سرنوشت، مشترک نامہ عمل، فہم وشعور، عمل اور اطاعت وعصیان کا قائل ہے۔[1]

[1] ملاحظہ ہو تفسیر المیزان، جلد ۴ ص۔ ۱۰۲



ظاہر ہے اگر امت وجود عینی نہ رکھتی ہو تو سرنوشت، فہم وشعور اور اطاعت و عصیان کی گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ دلالت کرتی ہے کہ قرآن ایک طرح کی حیات کا قائل ہے کہ جو اجتماعی حیات ہے۔ اجتماعی حیات محض ایک تشبیہ وتمثیل نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اجتماعی موت ایک حقیقت ہے۔

سورہ اعراف کی چونتیسویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾

"ہر امت (ہر معاشرہ) کی ایک مدت معیاد ہے، اسے موت سے ہمکنار ہونا ہے پس جب ان کا آخری وقت آتا ہے تو اس میں نہ ایک گھڑی آگے ہوتی ہے اور نہ ایک گھڑی پیچھے۔"

اس آیت میں ایک حیات اور ایک ایسی زندگی کی گفتگو ہے جس کا ایک آخری لمحہ ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، ایک گھڑی آگے نہ پیچھے، یہ حیات افراد سے نہیں امت سے متعلق ہے اور ظاہر ہے کہ افراد امت نہ ایک ساتھ اور نہ ہی ایک لمحے میں مرتے ہیں بلکہ ان کی موت متفرق اور متفاوت ہوتی ہے۔

سورہ مبارکہ جاثیہ کی اٹھائیسویں آیت میں ارشاد

وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾

"ہر امت اور ہر معاشرے کو اس کے اپنے ہاتھ سے لکھی جانے والی کتاب کی سمت پڑتال کے لئے بلایا جائے گا۔"

پس معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف افراد کے اپنے مخصوص اعمال نامے اور کتابیں

ہیں بلکہ معاشرے بھی اس اعتبار سے کہ زندہ، باشعور، مکلف اور قابل خطاب ہیں اور ارادہ واختیار بھی ان کے پاس ہے۔ نامہ عمل رکھتے ہیں اور انہیں بھی نامہ عمل کی طرف بلایا جائے گا۔

سورہ انعام کی ایک سو آٹھویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ

"ہم نے ہر امت کے عمل کو ان کے لئے زینت بنا دیا ہے۔"

یہ آیت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ایک امت اپنا ایک شعور، اپنا ایک معیار اور اپنا ایک طرز تفکر رکھتی ہے اور اس کا فہم وشعور وادراک خصوصیت کے ساتھ اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر امت (کم از کم عملی ادراکات سے متعلق مسائل میں) اپنے مخصوص معیار کے مطابق فیصلہ کرتی ہے۔ ہر امت کے ادراک کا ایک خاص ذوق اور سلیقہ ہوتا ہے بہت سے ایسے امور ہیں جو ایک امت کی نگاہ میں اچھے اور دوسری کی نگاہ میں برے ہوتے ہیں۔ یہ امت کا معاشرتی ماحول اور اس کی معاشرتی فضاء ہے جو افراد کے ادراک سے متعلق سلیقے کو ایسا بناتی ہے۔

سورہ غافر کی پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۝٥

"اور ہر امت نے اپنے پیغمبر کو گرفتار کرنے کا عزم کیا اور ناحق خود اس سے جھگڑتے رہے تاکہ حق زائل ہو جائے اور جب انہوں نے ایسا کیا تو میں نے انہیں اپنی گرفت میں لے لیا۔ پس میرا عذاب کیسا رہا؟"



اس آیت میں ایک ناشائستہ اجتماعی عزم وارادہ کے بارے میں گفتگو ہے۔ یہاں بات حق سے بیکار جھگڑے کے لئے اجتماعی ارادہ سے متعلق کی گئی ہے۔ گفتگو یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجتماعی عزم وآہنگ کی سزا عمومی اور اجتماعی عذاب ہے۔ قرآن کریم میں بعض مقامات پر دیکھا گیا ہے کہ معاشرے کے کسی ایک فرد کے کسی کام کر پورے معاشرے کی طرف نسبت دی گئی ہے یا کسی نسل کے کسی عمل کو بعد کی نسلوں سے منسوب کیا گیا ہے۔[۱]

اس وقت ہوسکتا ہے جب معاشرے کے افراد، اجتماعی سوچ اور اجتماعی ارادہ رکھتے ہوں۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اجتماعی روح کے حامل ہوں۔ مثلاً قوم ثمود کے واقعہ میں حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کو کاٹنے کے عمل کو پوری قوم سے نسبت دی گئی ہے جب کہ اسے کاٹنے والا ایک شخص تھا۔ قرآن کے الفاظ میں "فعقر وھا" یعنی پوری قوم نے اس اونٹنی کو کاٹا۔ قرآن اس جرم میں پوری قوم کو ملوث جانتا ہے اور سب کو عذاب کا مستحق قرار دیتا ہے اور کہتا ہے:

فدمدم علیھم ربھم

نہج البلاغہ کے خطبوں میں سے ایک خطبے میں حضرت علی علیہ السلام اس مطلب کی وضاحت میں ارشاد فرماتے ہیں:

ایھا الناس انما یجمع الناس الرضا والسخط

---

[۱] جیسے سورہ بقرہ کی آیت: ۷۹

فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ۝

"اے لوگو! بتحقیق وہ چیز جو سب کو اپنے گرد جمع کرتی ہے، انہیں رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے اور انہیں ایک ہی سرنوشت عطا کرتی ہے، خوشنودی اور غضب ہے۔"

جب کبھی لوگ اجتماعی صورت میں کسی فعل پر خوشی یا ناخوشی کا اظہار کریں خواہ وہ فعل فرد واحد نے کیوں نہ انجام دیا ہو۔ پوری قوم ایک ہی حکم اور ایک ہی انجام کی حامل ہوگی۔

**وانما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا. فقال فعقروها فاصبحوا نادمين**

"یعنی خداوند عالم نے اپنے عذاب کو اجتماعی صورت میں پوری قوم ثمود پر نازل کیا۔ اس لئے ثمود کی پوری قوم اس ایک فرد کے فیصلے پر راضی تھی اور جب یہ فیصلہ مرحلہ عمل میں آیا تو درحقیقت تمام لوگوں کا فیصلہ تھا۔"

خداوند عالم نے اپنے کلام میں اونٹنی کو مارنے کے عمل کو باوجود اس کے ایک شخص کے ہاتھوں انجام پایا تھا، پوری قوم کی طرف نسبت دی اور کہا پوری قوم نے مار ڈالا، یہ نہیں کہا کہ اس قوم کے ایک فرد نے یہ عمل انجام دیا۔

یہاں ایک نکتے کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ یہ کہ کسی گناہ پر اظہار رضامندی اگر صرف رضامندی کی حد تک رہے اور عملاً اس گناہ میں شرکت شمار نہ ہوتا ہو تو گناہ نہیں کہلاتا، مثلاً کوئی شخص عمل گناہ انجام دے اور دوسرے کو اس فعل کے بارے میں فعل سے پہلے یا بعد میں آگاہی ہو جائے اور وہ اس سے خوش ہو یہاں تک کہ اگر خوشنودی عزم و



ارادہ کے مرحلے میں بھی داخل ہو جائے اور اس پر عمل نہ ہو، تب بھی گناہ نہیں ہے۔

خوشنودی کو اس وقت گناہ کہا جائے گا جب یہ ایک فرد کے گناہ کرنے کے ارادے اور عمل میں ایک طرح کی شرکت شمار کی جائے اور ایک طرح سے اس کے ارادے اور عمل میں موثر سمجھی جائے۔ اجتماعی گناہوں کی یہی صورت ہے۔

معاشرتی ماحول اور اجتماعی روح کسی گناہ کے واقع ہونے پر راضی ہو کر اس گناہ کے ارتکاب کا ارادہ کرتی ہے۔ معاشرے میں سے ایک فرد کی جس کی رضایت سب کی رضایت کا ایک حصہ ہوتی ہے اور جس کا ارادہ سب کے ارادے کا ایک جزو ہوتا ہے، اس گناہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہ وہ موقع ہوتا ہے جب ایک فرد کا گناہ پورے معاشرے کا گناہ کہلاتا ہے۔ نہج البلاغہ کے خطبے میں حضرت علی علیہ السلام نے آیت قرآن کے مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسی حقیقت کو اجاگر کیا ہے وگرنہ محض ایک شخص کی اپنی حد تک خوشنودی یا محض اپنی حد تک ناراضگی سی طرح بھی گناہگار کے عمل اور ارادے میں شرکت نہیں کہلا سکتی۔

قرآن کہیں کہیں کسی نسل کے کام کو بعد کی نسلوں سے نسبت دیتا ہے، جیسے قوم اسرائیل کے گذشتہ کاموں کو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے لوگوں سے نسبت دی اور کہا ہے کہ یہ لوگ اس لئے ذلت ومسکنت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ انہوں نے ناحق پیغمبروں کو قتل کیا۔ یہ بات اس لئے ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے لوگ قرآن کی نظر میں گذشتہ لوگوں کا ہی تسلسل ہیں بلکہ اجتماعی روح کے اعتبار سے عین وہی لوگ ہیں جن کا سلسلہ اب بھی باقی ہے۔ یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ "انسانیت زندوں سے زیادہ مردوں سے بنی ہے" اس کا مفہوم یہ ہے کہ بشریت کے عناصر کی تشکیل میں ہمیشہ زندوں سے زیادہ مردوں کا عمل دخل رہ ہے اور یہ گفتگو بھی کہ "زندہ پر مردوں کی پہلے سے کہیں زیادہ حکمرانی ہے" اسی مذکورہ مفہوم کی حامل ہے۔

تفسیر المیزان میں اس بحث کے بعد کہ جب کوئی معاشرہ ایک واحد سوچ اور ایک واحد روح کا حامل ہوتا ہے تو ایک فرد جیسا ہوجاتا ہے اس کے افراد انسانی اعضائے وجود بن جاتے ہیں جو ذات اور عمل کے اعتبار سے انسان کی حیثیت میں گم ہو جاتے ہیں۔ان کی راحت اور تکلیف عیناً انسان کی راحت اور تکلیف بن جاتی ہے اور ان کی سعادت و شقاوت بھی عیناً انسان کی سعادت و شقاوت قرار پاتی ہے۔ اس کے بعد مرقوم ہے:

"قرآن نے ان قوموں اور ان معاشروں کے بارے میں جو مذہبی یا قومی تعصّبات کی بنیاد پر ایک واحد اجتماعی سوچ کے حامل تھے اس طرح فیصلہ کیا ہے کہ بعد میں آنے والے طبقات اور نسلوں کو پہلے آنے والی نسلوں کے اعمال کی وجہ سے قابل مواخذہ قرار دیا ہے اور حاضرین کو غائبین کے اعمال کی بنیاد پر موردِ عتاب و ملامت قرار دیا ہے، ایسے موقع پر جب لوگ اجتماع فکر اور اجتماعی جذبات کے حامل ہوں تو صحیح فیصلہ اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہوسکتا۔[1]

معاشرہ اور اس کے قوانین و سنن معاشرہ اگر حقیقی وجود کا حامل ہو تو لازمی طور پر اپنے سے متعلق خاص قوانین و سنن کا حامل ہوگا، اگر ہم معاشرے کی ماہیت کے بارے میں جس پر ہم ابھی بحث کر چکے ہیں، پہلے نظریے سے متفق ہوں اور معاشرے کے عینی وجود کو تسلیم نہ کریں تو ہم نے لازمی طور پر معاشرے کو قانون اور سنن سے عاری جانا ہے اور اگر دوسرے نظریے کو مانتے ہیں اور معاشرے کو صنعتی اور مشینی ترکیب جیسا تسلیم کرتے ہیں تو اس میں معاشرہ قانون اور سنن کا حامل ہے، لیکن یہ قانون اور سنن صرف معاشرے کے اجزاء کے درمیان میکانیاتی اثرات ہی کی حد تک رہے گے اور ایسے معاشرے میں کسی

[1] تفسیر المیزان، جلد۴ ص ۱۱۲



قسم کی زندگی یا اس کے مخصوص اثرات مشاہدہ نہیں کئے جاسکیں گے، اگر ہم تیسرے نظریے کو مانتے ہیں تو سب سے پہلے معاشرہ اس اعتبار سے کہ وہ انفرادی حیات سے الگ ایک خاص طرح کی حیات کا حامل ہے، ہر چند کہ اس اجتماعی حیات کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں بلکہ افراد نے بکھر کر انہیں میں حلول کر گیا ہے، اپنے افراد اجزاء سے الگ قوانین و آداب کا حامل ہے اور اس کی شناخت ضروری ہے، پھر یہ کہ معاشرے کے اجزاء جو افراد سے عبارت ہیں، مشینی نظریے کے برخلاف اپنی ہویت کے استقلال کو اگرچہ نسبی طور پر کیوں نہ ہو کھر کر اعضاء کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ افراد کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے کیونکہ انفرادی حیات، انفرادی فطرت اور طبیعت سے فرد کا اکتساب، اجتماعی حیات میں حل نہیں ہوتا اور حقیقتاً اس نظریے کے مطابق انسان دو حیات دو روح اور دو "میں" کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، ایک اس کی فطری "میں" روح اور حیات ہے جو طبیعت کے جوہری حرکات سے وجود میں آتی ہے اور دوسرے وہ اجتماعی "میں" روح اور حیات ہے جو اجتماعی زندگی سے وجود پذیر ہو کر انفرادی "میں" حلول کرتی ہے۔ پس اس اعتبار سے انسان پر نفسیات کے قوانین کے ساتھ عمرانی سنن بھی حکم فرما ہیں۔ چوتھے نظریے کے مطابق صرف ایک نوعیت کا قانون اور ایک نوعیت کی سنن انسان پر حاکم ہیں اور وہ اجتماعی سنن ہیں اور بس۔

علمائے اسلام میں غالباً عبدالرحمن ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ پر اپنے مشہور و معروف مقدمے میں صراحت کے ساتھ معاشرے پر حاکم قوانین و آداب کو انفرادی قوانین و آداب سے الگ پیش کیا ہے اور معاشرے کے لئے "حیثیت"، "طبیعت" اور واقعیت کا قائل ہوا ہے، جدید علماء و حکماء میں اٹھارویں صدی کا فرانسیسی دانشور "مونٹیسکیو" وہ پہلا شخص ہے جس نے معاشروں پر حاکم سنن کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ریمون آرون، "مونٹیسکیو" کے بارے میں لکھتا ہے:

"اس کا مقصد تاریخ کو معقول صورت دینا ہے۔ وہ چاہتا ہے تاریخ کے پیش کردہ واقعات کو رد کرے۔ ہاں! تاریخ کے پیش کردہ واقعات تقریباً لامحدود تقدیسی عادات، افکار، قوانین، آداب و رسوم اور معاشرتی شعبوں کی شکل میں اس کے سامنے آتے ہیں اور یہی مختلف واقعات جو ظاہراً ہم آہنگ ہوتے ہیں اس کی تحقیق کا نقطہ آغاز بنتے ہیں۔ تحقیق کے آخر میں کسی شعور نظم کو واقعات کے ان نامربوط سلسلوں کا جاگزیں ہونا چاہیے۔ مونٹیسکیو "میکس ویبر" کی طرح نامربوط واقعات سے گذرنا چاہتا ہے تاکہ کسی شعوری نظم کو حاصل کر سکے، ہاں یہی طریقہ عالم عمرانیات کا طریقہ ہے۔"

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتماعی واقعات کی ان ناہم آہنگیوں کے در پردہ جو انہیں ایک دوسرے سے اجنبی بنا دیتی ہیں۔ عمرانیات کا ماہر ایک ایسی وحدت ڈھونڈ نکالتا ہے کہ یہ تمام ناہم آہنگیاں اس وحدت کا مظہر بن جاتی ہیں۔ اسی طرح اس بارے میں کہ مشابہ اسباب کے عمل دخل سے مشابہ اجتماعی واقعات رونما ہوئے ہیں۔ "رومیوں کے عروج و زوال کے اسباب سے متعلق ملاحظات" نامی کتاب کا یہ اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

"دنیا میں اتفاق یا حادثہ حکم نہیں ہے۔ اس نکتے کو رومیوں سے پوچھا جا سکتا ہے کیونکہ جب تک فرماں روائی میں ان کا پروگرام منظم رہا، فتح و نصرت انہیں نصیب ہوتی رہی، لیکن جب انہوں نے اپنے پروگرام میں تبدیلی پیدا کی تو مسلسل پستیوں کی طرف گئے۔ ہر سرکاری نظام میں کچھ علل و اسباب خواہ اخلاقی ہوں یا جسمانی کا عمل دخل ہوتا ہے، جو اس نظام کو سر بلندی عطا کرتے ہیں یا پھر تباہی و بربادی کی دلدل میں دھکیل دیتے ہیں۔ واقعات انہیں اسباب کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی معرکہ یعنی خاص ملت کسی حکومت کی بساط الٹ دے تو یقیناً اس میں ایسے کلی اسباب کارفرما ہیں، جو وجہ معرکہ بن کر اس حکومت کا تختہ الٹ دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ کوئی حقیقی بنیاد ہے جو تمام جزوی اتفاقات کا



سبب بنتی ہے۔"

قرآن کریم اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ قومیں اور معاشرے اس اعتبار سے کہ قوم اور معاشرہ ہیں (صرف معاشرے کے افراد نہیں) قوانین وسنن اور ان قوانین و سنن کی بنیاد پر عروج و زوال رکھتے ہیں۔ معاشرے کے مشترک انجام رکھنے سے مراد یہ ہے کہ وہ قوانین وسنن کا حامل ہے۔

قرآن حکیم میں بنی اسرائیل کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

وَقَضَيْنَآ اِلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ فِي الْكِتٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيْرًا ﴿٤﴾ فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ اُوْلٰىهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ اُولِيْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّيَارِ ۭ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُوْلًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَاَمْدَدْنٰكُمْ بِاَمْوَالٍ وَّبَنِيْنَ وَجَعَلْنٰكُمْ اَكْثَرَ نَفِيْرًا ﴿٦﴾ اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ ۣ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ۭ فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسُوْۗءٗا وُجُوْهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوْهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّلِيُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيْرًا ﴿٧﴾ عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ ۚ وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا ۘ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكٰفِرِيْنَ حَصِيْرًا (آیت ۴ تا ۸)

"اور ہم نے (آسمانی کتابوں میں سے) ایک کتاب میں بنی اسرائیل کو یہ حکم دیا کہ تم ضرور بالضرور زمین میں دو مرتبہ فساد اور بڑی سرکشی کرو گے، پھر جب پہلی سرکشی سے متعلق وقت انتقام

آئے گا، تو ہم بڑے جنگ آور اور زور آزما لوگوں کو تمہارے
خلاف اٹھائیں گے جو تمہارے گھروں میں گھس آئیں گے اور یہ
وعدہ پورا ہو کر رہے گا۔ پھر ہم تمہیں (تمہاری برائیوں سے پشیمانی
اور صحیح راستے کی طرف لوٹ آنے کے باعث) ان پر دوبارہ غلبہ
دیں گے اور مال اور افراد سے تمہاری مدد کریں گے اور تعداد میں
تمہیں ان سے بڑھا دیں گے پس کلی طور پر اگر تم نیکی کرو گے تو وہ
تمہاری اپنی ذات کے لئے ہوگا اور اگر بدی سے ہمکنار ہو گے تو
اس میں بھی تمہاری اپنی ذات متاثر ہوگی (یعنی ہمارا طریقہ اور
ہمارا قانون اپنی جگہ مستحکم اور اٹل ہے کہ کچھ شرائط ہیں جن میں ہم
لوگوں کو قوت و قدر و عزت و استقلال عطا کرتے ہیں اور کچھ شرائط
ایسی ہیں جن میں دوسروں کے ہاتھوں انہیں ذلیل و خوار ہونا پڑتا
ہے) پھر جب (برائی اور تباہی کی طرف بازگشت کے نتیجے) تم
سے تمہارے دوسرے انتقام کی باری آئے گی تو (ہم دوسرے
صاحبان قوت و طاقت کو تم پر مسلط کر دیں گے) تاکہ وہ تمہارا چہرہ
بگاڑ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھس آئیں جس طرح پہلے گھس
آئے تھے اور جس چیز پر غلبہ حاصل کریں اسے سختی سے مٹا دیں۔
(اگر تم راہ راست کی طرف لوٹ آئے تو) امید ہے کہ خدا پھر اپنی
رحمت کو تمہارے شامل حال کر دے اور اگر تم نے پھر وہی کیا اور



برائی کی طرف لوٹ آئے تو ہم بھی وہی کریں گے اور پھر سے دشمن
اور عذاب معین کر دیں گے۔"

یہ آخری جملہ

وَإِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا.

"تم جس قدر تباہی کی طرف لوٹو گے ہم اسی قدر دشمن کے ہاتھوں
تمہیں ذلیل کریں گے۔"

اس توجہ کے ساتھ کہ مخاطب فرد نہیں قوم و ملت ہے، یہ معاشروں پر محیط قوانین
کی کلیت اور ان کے اٹل ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

جبر یا اختیار؟ جو بنیادی مسائل اہل دانش کے درمیان خاص طور پر موجودہ
صدی میں زیر غور رہیں، ان میں ایک مسئلہ معاشرے کے مقابل فرد کے جبر یا اختیار کا ہے،
بعبارت دیگر یہاں اجتماعی روح کے مقابل انفرادی روح کے جبر و اختیار کی گفتگو ہے، اگر
ہم معاشرے کی ترکیب کے مسئلے میں پہلے نظریہ کو مانتے ہیں اور معاشرے کی ترکیب کو
خالص اعتباری جانتے ہیں اور مکمل انفرادی اصلیت پر ہمارا عقیدہ ہے تو اس میں اجتماعی
جبر کی گنجائش نہیں کیوں کہ یہاں سوائے فرد و طاقت اور انفرادی طاقت کے علاوہ اجتماعی
قوت نامی کوئی شے موجود نہیں جو فرد کو اپنے احکامات کے زیر اثر لائے اور جس سے
معاشرتی جبر کا خیال پیدا ہو، اب اگر کوئی جبر رونما ہوتا ہے تو اس کا تعلق اجتماعی جبر کے
حامیوں کی رائے کے برخلاف معاشرے سے نہیں فرد یا افراد سے ہے۔ لیکن اگر ہم
چوتھے نظریہ کو مانتے ہیں اور فرد کو انسانی حیثیت کے اعتبار سے ایک خام مادہ اور ایک خالی
برتن کی طرح تصور کرتے ہیں اور فرد کی تمام انسانی حیثیت اس کی عقل اور اس کے
ارادے کو کہ جو اس کے اپنے اختیار میں ہے، اجتماعی عقل اور اجتماعی ارادے کا پرتو جانتے

ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اجتماعی روح جو اپنے اجتماعی مقاصد کے حصول کے لئے اپنی اکائی میں ایک انفرادی فریب بن کر ظاہر ہوتی ہے، خلاصہ یہ کہ اگر ہم صرف اور صرف اجتماعی اصلیت کے قائل بن کر سوچیں تو پھر اجتماعی امور میں فرد کی آزادی اور اس کے اختیار کا تصور باقی نہیں رہتا۔

فرانس کا مشہور عمرانی ماہر "ایمل ڈورکم" اس حد تک اجتماعی اصلیت کا قائل ہے کہ کہتا ہے:

"معاشرتی امور درحقیقت ان امور کے برخلاف جن کا تعلق کھانے پینے اور سونے جیسے امور سے ہے، جو انسان کے حیوانی اور حیاتیاتی (بائیولوجیکل) پہلو سے ہیں، کسی فرد کے فکر و ارادے سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ انہیں وجود میں لاتا ہے اور اس کی تین خصلتیں ہیں: بیرونی ہونا، جبری ہونا اور عمومی ہونا۔ بیرونی اس اعتبار سے ہیں کہ فرد کے وجود سے باہر یعنی معاشرے سے فرد پر لاگو ہوتے ہیں اور اس سے پہلے کہ فرد وجود میں آئے، یہ معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور وہ انہیں معاشرے کے زیر اثر قبول کرتا ہے۔ آداب، اخلاق اور معاشرتی رسمیں، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے سے اسے ملتی ہیں اور اس اعتبار سے جبری ہیں کہ وہ خود کو فرد پر ٹھونستی ہیں اور فرد کے ضمیر، اس کے احساسات اس کے فیصلوں اور اس کے افکار و عواطف کو اپنی شکل اور اپنے رنگ میں ڈھال لیتی ہیں اور جبری ہونا عمومیت کی دلیل ہے۔"

لیکن اگر ہم تیسرے نظریے کو اپناتے ہیں یعنی فرد کو بھی اصلیت دیتے ہیں اور معاشرے کو بھی اگرچہ معاشرے کی طاقت افراد کی طاقت پر غلبہ رکھتی ہے تو اس صورت میں ضروری نہیں ہے کہ افراد انسانی مسائل اور سماجی امور میں مجبور قرار پائیں۔

"ڈورکم" کا نظریہ جبر اس بات سے وجود میں آیا ہے کہ طبیعت کے صفحے پر جوہری تکامل سے وجود میں آنے والی انسانی فطرت کی اصالت سے غفلت برتی گئی ہے،



یہ فطرت انسان کو ایک خاص طرح کی حریت، امکان اور آزادی عطا کرتی ہے جس کے باعث وہ معاشرے کی طرف سے ڈھونسی جانے والی پابندیوں کی مخالفت کے قابل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرد اور معاشرے کے درمیان ایک طرح کا "امر بین الامرین" حکم فرمایا ہے۔

قرآن کریم جہاں معاشرے کے لئے طبیعت، حیثیت، عینیت، توانائی، حیات، موت، اجل، ضمیر اور اطاعت وعصیان کا قائل ہے، وہاں صریحاً فرد کو امکانی طور پر معاشرے کے احکام سے حکم عدولی کرنے میں آزاد اور توانا جانتا ہے۔ قرآن نے اس مسئلے میں جس چیز کو بنیاد بناتا ہے اس کا نام "فطرۃ اللہ" رکھا ہے۔ سورہ نساء کی آیت ۹۷ میں اس گروہ کی نسبت جو مکہ کے معاشرے میں اپنے آپ کو "مستضعف" و ناتواں جانتا تھا اور فطری ذمہ داری سے دستبرداری کے لئے اسی ناتوانی کو عذر بناتا تھا اور درحقیقت خود کو معاشرے کے مقابل مجبور پیش کرتا تھا:

"ان کا عذر کسی طرح بھی قابل قبول نہیں اس لئے کہ کم از کم وہ یہ تو کر سکتے تھے کہ اپنے آپ کو اس معاشرتی ماحول سے نکال کر دوسرے معاشرتی ماحول میں منتقل کر دیتے۔"

پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم ۚ لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ۚ (سورہ مائدہ، آیت ۱۰۵)

"اے صاحبان ایمان! تم خود اپنے نفوس کی حفاظت کے ذمہ دار ہو، ہرگز دوسروں کی گمراہی (لازمی طور پر) تمہاری گمراہی کا سبب نہ بنے۔"

"ذر" سے متعلق مشہور آیت جس کا اشارہ انسانی فطرت کی طرف ہے۔ اس

گفتگو کے بعد کہ خداوند عالم نے توحید کے عہد کو انسان کے وجود اور اس کی ذات میں سمو دیا ہے، گوش گذار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے ہے تاکہ تم بعد میں یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے باپ دادا مشرک تھے اور ہمارے پاس کوئی چارہ کار نہیں تھا، ہم مجبور تھے کہ اپنے باپ دادا کی سنت پر باقی رہیں، اس الٰہی فطرت کے بعد اب کسی جبر یا مجبوری کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قرآنی تعلیمات سراسر مسئولیت اور ذمہ داری کی اساس پر قائم ہیں۔ اپنی اور معاشرے کی ذمہ داری، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معاشرے کی برائیوں اور بدعنوانیوں کے خلاف فرد کے قیام کا حکم نامہ ہے۔ قرآن مجید کے بیشتر قصص و حکایات برائی کے اجتماعی ماحول کے مقابل فرد کے سینہ سپر ہونے سے عبارت ہیں، جناب نوح علیہ السلام، جناب ابراہیم علیہ السلام، جناب موسیٰ علیہ السلام، جناب عیسیٰ علیہ السلام، رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اصحاب کہف اور مومن آل فرعون وغیرہ سب کے سب اسی حیثیت کے حامی ہیں۔

معاشرے اور معاشرتی ماحول میں افراد پر جبر کے واہمہ کی بنیاد اس تصور پر ہے، حقیقی ترکیب کے لئے لازمی ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں مدغم ہو جائیں اور کثرت "کل" کی اکائی میں جذب ہو جائے اور ایک نئی حقیقت سامنے آئے (اور اس واہم کی بنیاد یہ تصور بھی ہے کہ) یا تو فرد کی حیثیت اس کی آزادی اور استقلال کو مانا جائے اور ترکیب کے حقیقی اور عینی ہونے کو رد کیا جائے جیسا کہ پہلے اور دوسرے نظریے میں معاشرے یا فرد کی اصالت کا ذکر آیا ہے، یا پھر "ڈورکم" کی طرح ترکیب کی اصالت اور معاشرے کی عینیت کو تسلیم کیا جائے اور فرد کی حیثیت، استقلال اور آزادی کو ٹھکرا دیا جائے کیوں کہ ان دونوں کی یکجائی ناممکن ہے اور چونکہ عمرانیات اپنے تمام دلائل کی رو سے معاشرے کی عینیت کو تسلیم کرتی ہے، لہٰذا فرد سے متعلق گفتگو کو مسترد سمجھا جائے۔



سچ تو یہ ہے کہ فلسفی نقطہ نظر سے تمام حقیقی ترکیبوں کو یکساں نوعیت کی نہیں سمجھنا چاہیے، عالم طبیعت کے نچلے درجات یعنی جمادات اور حیات سے عاری موجودات میں کہ جن میں بااصطلاح اہل فلسفہ صرف ایک بسیط قوت کارفرما ہے اور جو بہ تعبیر فلاسفہ "علیٰ وتیرہ واحدہ" پر قائم ہیں، اجزاء اور قویٰ ایک دوسرے میں مکمل طور پر مدغم ہو جاتے ہیں اور ان کا وجود "وجود کل" میں مکمل طور پر حل ہو جاتا ہے، جیسے پانی کی ترکیب میں آکسیجن اور ہائیڈروجن لیکن ترکیب درجات میں جس قدر بلند ہوگی، اجزاء کل کی نسبت اتنے ہی زیادہ نسبی استقلال کے حامل ہوں گے اور عین وحدت کے ساتھ ایک طرح کی کثرت اور عین کثرت کے ساتھ وحدت کا ظہور ہوگا اور یہی کچھ انسان میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عین وحدت کے ساتھ ایک عجیب کثرت کا حامل ہے کہ جہاں صرف یہی نہیں کہ اس کے اندر کی طاقتیں اپنی کثرت کو ایک حد تک محفوظ رکھتی ہیں بلکہ ان میں ایک طرح کا تضاد اور دائمی کشمکش برقرار رہتی ہے۔ معاشرہ عالم طبیعت کے بلند ترین موجودات میں سے ہے اور اس کو ترکیب میں لانے والے اجزاء کا نسبی استقلال اس سے کہیں بلند تر ہے۔

پس اس اعتبار سے کہ افراد بشر ایک معاشرے کے اجزاء ہیں، اپنے طبیعی اور انفرادی وجود میں معاشرے سے زیادہ فطری عقل اور ارادے کے مالک ہیں نیز یہ کہ چونکہ عالم طبیعت کے اعلیٰ مراتب کی ترتیب میں اجزاء کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے اس لئے انسانی افراد یعنی انفرادی روح معاشرے یعنی اجتماعی روح کے مقابلے میں مجبور اور مسلوب الاختیار نہیں ہوتی۔

# 2۔معاشرتی تقسیم اور طبقہ بندی

## معاشرتی تقسیم اور طبقہ بندی

معاشرہ باوجود وحدت کے اپنے اندر گروہوں، طبقوں اور مختلف اصناف میں کہ جہاں متضاد صورتیں بھی نکل آتی ہیں، بٹا ہوا ہے۔ یہ صورت حال اگر کلی نہیں تو کم از کم بعض معاشروں کا یہی حال ہے لہٰذا امکان ہے کہ معاشرہ اپنی عین وحدت میں اندرونی طور پر مخالف اور کبھی متضاد طبقوں میں منقسم ہو، پس معاشرہ وحدت کے ساتھ کثرت اور کثرت کے ساتھ عین وحدت کا حامل ہے اور حکمائے اسلام کی اصطلاح میں معاشرے پر کثرت میں ایک طرح کی وحدت اور وحدت میں ایک طرح کی کثرت کارفرما ہے۔ پچھلے ابواب میں معاشرے کی وحدت پر گفتگو تھی کہ وہ وحدت کس نوعیت کی ہے۔ اب گفتگو معاشرے کی کثرت سے متعلق ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے؟

اس سلسلے میں دو نظریے مشہور ہیں، ایک نظریے کی بنیاد تاریخی مادیت اور جدلیاتی تضاد پر ہے، اس نظریے کے مطابق، جس کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی، ہمارا موضوع بحث مالکیت کے قانون کے تابع ہے، یعنی وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کا کوئی وجود نہیں مثلاً اوائل تاریخ کا سوشلسٹ معاشرہ یا آئندہ رونما ہونے والا سوشلسٹ معاشرہ بنیادی طور پر ایک طبقے کے حامل ہیں اور وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کی بالادستی ہے حتمی طور پر دو طبقوں کے حامل ہیں پس اس صورت میں معاشرہ یا تو ایک طبقے کا حامل ہے یا دو کا، اور اس کی کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ دو طبقے رکھنے والے معاشروں میں انسان دو گروہوں میں بٹ جاتا ہے، ایک استحصال کرنے والا اور دوسرا



استحصال ہونے والا اور سوائے ان دو حاکم و محکوم گروہوں یا لشکروں کے تیسرا کوئی گروہ موجود نہیں۔

آرٹ، فلسفے، اخلاق، مذہب جیسے دیگر معاشرتی امور میں بھی اسی طبقاتی نظام کا رنگ نظر آنے لگتا ہے، مثلاً دو طرح کا فلسفہ، دو طرح کا اخلاقی نظام اور دو طرح کے مذہب وغیرہ معاشرے پر حاکم ہو جاتے ہیں اور ہر ایک کسی مخصوص اقتصادی طبقے کا رنگ اپنے اوپر چڑھا لیتا ہے، اگر بالفرض ایک فلسفہ ایک مذہب یا ایک اخلاق معاشرے پر حاکم ہو تو بھی یہ انہی دو طبقات کے رنگوں میں کسی ایک کا رنگ ہوگا جسے دوسرے طبقے پر ٹھونسا گیا ہوگا۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کسی معاشرے کی ایک طبقے یا کئی طبقوں سے وابستگی کا انحصار مالکیت کے قانونی اصول پر نہیں ہے، بلکہ ثقافتی، اجتماعی، نسلی اور نظریاتی علل و اسباب بھی کسی معاشرے کو کئی طبقوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ خاص طور پر ثقافتی اور نظریاتی اسباب اس میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں اور معاشرے کو صرف دو نہیں بلکہ کئی متضاد طبقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اسی طرح معاشرے کو اصل مالکیت کے لازماً رد کئے بغیر ایک طبقاتی معاشرے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن معاشرے کی کثرت کے بارے میں کس نقطہ نظر کا حامل ہے۔ کیا وہ کثرت و اختلاف کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں؟ اور اگر تسلیم کرتا ہے تو کیا اس کے نزدیک معاشرہ دو طبقوں کا حامل ہے اور وہ بھی مالکیت اور استحصال کی بنیاد پر کوئی اور صورت اس کے پیش نظر ہے؟ میرے خیال میں معاشرے اور اجتماع سے متعلق قرآنی الفاظ کا استخراج اور ان کے مفاہیم کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر کا تعین ہی قرآن کی رائے معلوم کرنے کا بہترین نہیں تو کم از کم ایک اچھا راستہ ضرور ہے۔

معاشرتی حوالے سے قرآنی الفاظ کی دو قسمیں ہیں بعض کا تعلق معاشرتی آثار

سے ہے، جیسے ملت، شریعت، شرعہ، منہاج، سنت اور ان جیسے دوسرے الفاظ جن پر گفتگو ہمارے موضوع سے خارج ہے لیکن الفاظ جو سب کے لئے یا انسانی گروہوں کے لئے اجتماعی عنوان کے حامل ہیں، صحیح طور پر قرآن کے نقطہ نگاہ کو مشخص کر سکتے ہیں، جیسے قوم، امت، ناس، شعوب، قبائل، رسول، نبی، امام، ولی، مومن، کافر، منافق، مشرک، مذبذب، مہاجر، مجاہد، صدیق، شہید، متقی، صالح، مصلح، مفسد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، عالم، ناصح، ظالم، خلیفہ، ربانی، ربی، کاہن، رہبان، احبار، جبار، عالی، مستعلی، مستکبر، مستضعف، مسرف، مترف، طاغوت، ملا، ملوک، غنی، فقیر، مملوک، مالک، جبر، عبد، رب وغیرہ۔

البتہ بظاہر ان سے مشابہت رکھنے والے دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ جیسے مصلی، مخلص، صادق، منفق، مستغفر، تائب، عابد، حامد اور ان جیسے دیگر الفاظ لیکن یہ الفاظ جماعتوں اور گروہوں سے ہٹ کر صرف ایک طرح کے "افعال" کو ذکر کرنے کے لئے آئے ہیں۔ اسی لئے ان کے بارے میں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ ان میں گروہوں، جماعتوں اور معاشرتی طبقات کی گفتگو ہے۔

اب یہ ضروری ہے کہ ان آیتوں کا جن میں پہلے گروہ کے الفاظ کا تذکرہ ہے اور خاص طور پر وہ آیتیں جو اجتماعی رخ کو معین کرتی ہیں، بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ بات کھل جائے کہ ان سب کو دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہے یا ان کے لئے متعدد گروہوں کی ضرورت ہے؟ اگر بالفرض انہیں دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہو، تو کن دو گروہوں کو ان کے لئے مختص کیا جائے؟

یعنی کیا ان سب کو اعتقادی موقف اختیار کرنے والے دو گروہوں، جو مومن اور کافر سے عبارت ہیں، میں تقسیم کیا جائے یا اس تقسیم کی بنیاد اقتصادی حالت کو بیان کرنے والے دو گروہوں یعنی غنی اور فقیر کے حوالے سے ہو؟ بعبارت دیگر تمام تقسیمات



فرعی ہیں یا ایسا نہیں؟

اگر ایک تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں تو وہ اصلی تقسیم کیا ہے؟ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معاشرے سے متعلق قرآن کا نقطہ نگاہ دو طبقوں کا حامل ہے۔ ان کے بقول قرآن کی رو سے معاشرے کے دو طبقے ہیں، ایک مسلط اور دوسرا محکوم۔ مسلط طبقے میں مستکبرین اور ان کے مخالف اور محکوم حلقے میں وہ لوگ ہیں جنہیں قرآن میں "مستضعفین" کا نام دیا گیا ہے۔ مومن کافر یا موحد اور مشرک یا صالح و فاسد جیسی تمام تقسیمات فرعی پہلو کی حامل ہیں یعنی یہ ظالم طاقتیں اور بے جا ظلم ہے جو کفر و شرک و نفاق وغیرہ کو وجود میں لاتا ہے اور اس کے مقابلے میں مظلومیت انسان کو ایمان، ہجرت، جہاد، صلاح، اصلاح وغیرہ کی طرف کھینچتی ہے،

بعبارت دیگر وہ باتیں جنہیں قرآن عملی، اخلاقی یا اعتقادی انحراف سے یاد کرتا ہے، بنیادی طور پر اقتصادی روابط کی خاص کیفیات ہیں یعنی استحصال کا عمل ہیں اور وہ باتیں جن کی قرآن اعتقادی، اخلاقی یا عملی اعتبار سے تائید و تاکید کرتا ہے بنیادی طور پر مظلومیت اور محکومیت ہیں۔ انسان کا ضمیر فطرتاً اور جبراً اپنی مادی زندگی کی صورت حال کا تابع ہے، مادی حالات میں تبدیلی کے بغیر لوگوں کے روحانی، نفسیاتی اور اخلاقی حالات میں تبدیلی ناممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن طبقاتی جدوجہد کی شکل میں معاشرتی تحریکوں کو صحیح اور بنیادی قرار دیتا ہے، یعنی وہ اقتصادی یا اخلاقی جدوجہد کی نسبت اجتماعی جدوجہد کو افضلیت اور اصالت دیتا ہے۔

قرآن کے اعتبار سے کافر، منافق، مشرک، فاسق، فاجر اور ظالم ان گروہوں سے ابھرتے ہیں جنہیں قرآن "مترف"، "مسرف"، "ملا"، "ملوک"، "مستکبر" اور ان جیسے ناموں سے یاد کرتا ہے ممکن نہیں کہ ایسے گروہ متقابل طبقے سے ابھریں اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح پیغمبر، رسول، امام، صدیق، شہید، مجاہد، مہاجر اور مومن مستضعف

گروہ سے ابھرتے ہیں اور مقابل طبقہ سے ان کا ابھرنا ناممکن ہے، پس یہ استکبار و استضعاف ہے جو معاشرتی مزاج کو بتاتا ہے، اسے ایک سمت عطا کرتا ہے بقیہ تمام اور انہی کے مظاہر وتجلیات ہیں۔

قرآن نہ صرف یہ کہ ان گروہوں کو مستکبر و مستضعف کے دو اصلی طبقوں کے مظاہر سمجھتا ہے بلکہ اس نے ایک طرف صداقت، عفاف، اخلاص، عبادت، بصیرت، رافت، رحمت، فتوت، خشوع، انفاق، ایثار، خشیت اور فروتنی جیسی صفات و ملکات کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے مقابلے میں کذب، خیانت، فجور، ریا، نفس پرستی، کوردلی، قساوت، بخل اور تکبر جیسی برائیوں کا ذکر کیا اور پہلے گروہ کی خصوصیات کمزور بنائی جانے والی جماعت کی صفات اور دوسرے گروہ کی خصوصیات کو کمزور بنانے والوں کی صفات سے تعبیر کیا ہے۔

پس کمزور بنانا اور کمزور بننے پر مشتمل دائرہ عمل نہ صرف مخالف اور متضاد گروہوں کا مرکز طلوع ہے بلکہ متضاد اخلاقی صفات و ملکات بھی اس سے پھوٹتی ہیں اور یہ ہر انتخاب پر رجحان اور ہر سمت کے تعین، یہاں تک کہ تمام ثقافتی اور مدنی آثار کی بنیاد ہے، کمزور بنانے والے طبقے سے ابھرنے والا اخلاق، فلسفہ، آرٹ، علم و ادب اور مذہب اس کی اجتماعی موقف کو بیان کرتا ہے جو تمام کا تمام موجودہ حالات کو صحیح ثابت کرنے میں مصروف ہوتا ہے اور معاشرے کے جمود و رکود اور توقف کی اصل وجہ ہے، لیکن اس کے برخلاف مستضعفین یا زمین پر کمزور بنائے جانے والے طبقے کا اخلاق، فلسفہ، علم و ادب، آرٹ اور مذہب، بیدار رکھنے والا حرکت آفرین اور انقلابی ہوتا ہے۔

مستکبر یا جابر حکمران طبقہ اپنی آقائیت اور اپنی معاشرتی امتیازی خصوصیات کے باعث تاریک اندیش، روایت پسند اور عافیت طلب ہوتا ہے جب کہ مستضعف و محکوم طبقہ اس کے برخلاف بیدار، روایت شکن، انقلابی، مصمم، پرجوش و پرعزم ہوتا ہے۔



مختصر یہ کہ ان افراد کے عقیدے کے مطابق قرآن اس کی تائید کرتا ہے کہ وہ چیز جو انسان کو بناتی اور اس کے گروہ کو مشخص کرتی ہے، اسے رخ حیات دیتی اور اس کے فکری، اخلاقی، مذہبی اور نظریاتی مقام کو معین کرتی ہے وہ اس کی معاشی حالت ہے اور مجموعی طور پر قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن نے اپنی تعلیم کو اسی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

اس اعتبار سے ایک خاص طبقے سے وابستگی ہر شے کا معیار ہے اور اسی معیار کے ذریعے تمام دعوؤں کو جانچا جا سکتا ہے، مومن، مصلح، رہبر یہاں تک کہ نبی یا امام کی تائید و تکذیب بھی اسی کسوٹی کے ذریعے ہونی چاہیے۔

یہ نظریہ حقیقتاً انسان اور معاشرے کے بارے میں ایک مادی نقطہ نظر ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن نے افراد کی اجتماعی حیثیت کا بطور خاص تذکرہ کیا ہے، لیکن کیا اس کا یہ مفہوم ہے کہ قرآن تمام نفسیات اور تمام طبقہ بندیوں کی اسی معیار پر توجیہ کرتا ہے؟ ہماری نظر میں انسان دنیا اور معاشرے سے متعلق اسلامی نقطہ نظر اس نوعیت کے معاشرتی نقطہ نظر سے ہم آہنگ نہیں ہے اور یہ قرآنی مسائل کے ایک سطحی مطالعے سے پیدا ہوا ہے، چونکہ ہم کتاب کے اس باب میں جہاں تاریخ پر اس عنوان سے بحث ہوئی ہے کہ "کیا طبیعت تاریخ مادی ہے؟"، اس موضوع پر مکمل گفتگو کریں گے لہٰذا فی الوقت اس موضوع کو یہیں رہنے دیتے ہیں۔

# معاشروں کی یگانگت یا ان کا تنوع بہ اعتبار ماہیت

اس مسئلہ کا بیان بھی جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے ہر مکتب فکر کے لئے ضروری ہے کیونکہ اسی گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کیا تمام انسانی معاشرے ایک نظریہ حیات کے تابع ہو سکتے ہیں یا معاشروں کا تنوع مختلف نظریہ ہائے حیات کی پیداوار ہے اور ہر قوم، ہر ملت، ہر تمدن اور ہر ثقافت کو خاص نظریہ حیات (Ideology) کی ضرورت ہے کیونکہ نظریہ حیات ان منصوبوں اور ان راستوں سے عبارت ہے جو معاشرے کو کمال و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں، ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر نوع، اپنی ایک خاص استعداد اور علیحدہ آثار و خواص کی حامل ہوتی ہے اور اس کا کمال و سعادت ہوتی ہے۔ گھوڑے کے لئے کمال اور سعادت بعینہ گوسفند یا انسان کے لئے کمال اور سعادت نہیں ہے۔

پس اگر تمام معاشروں کے لئے اصالت وعینیت کو فرض کر لیا جائے اور وہ سب ایک ذات، ایک طبیعت اور ایک ماہیت کے حامل ہوں تو ان کے لئے ایک واحد نظریہ حیات ہی ممکن ہوسکتا ہے اور اس صورت میں ان کے اختلافات بھی ایسے ہوں گے جیسے ایک نوع کے افراد کے درمیان ہوتے ہیں، ہر زندہ نظریہ حیات جزئیات کے اختلاف کے بارے میں لچک اور انطباق کی قابلیت رکھتا ہے، لیکن اگر معاشرے طبیعتوں، ماہیتوں اور ذوات میں مختلف ہوں گے تو یہ فطری امر ہے کہ ان کے منصوبے، ان کے لائحہ ہائے عمل، ان کے نظریات اور ان کے لئے کمال وسعادت بھی متنوع ہوں گے اور واحد نظریہ



حیات ان سب کا احاطہ نہیں کر سکے گا۔

بالکل یہی صورت آپ کو وقت کے دوش پر گذرتے ہوئے معاشروں کے انقلابات میں ملتی ہے، کیا معاشرے اپنے انقلابات کی راہ میں اپنی نوعیت اور ماہیت بدلتے ہیں؟ اور اس طرح معاشروں کی حد تک تبدل انواع کا قانون جاری ہوتا ہے یا ان کے معاشرتی انقلابات کی کیفیت ایک نوع کے ایک فرد میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی مانند ہے کہ جس کی ماہیت اور نوعیت محفوظ رہتی ہے۔

پس پہلے مسئلے کا تعلق معاشرے سے ہے اور دوسرے کا تاریخ سے، ہم فی الحال پہلے مسئلے کے بارے میں گفتگو کریں گے اور دوسرے مسئلے کو تاریخ کی بحث میں لایا جائے گا۔

عمرانیات کا مطالعہ یہ بتائے گا کہ معاشروں کے درمیان مشترک ذاتی خواص موجود ہیں یا نہیں؟ کیا ان کے درمیان فرق کو ہم سطحی کہہ سکتے ہیں اور اس فرق کے سبب یا معلول کو معاشرے کی ذات اور طبیعت سے باہر تصور کر سکتے ہیں اور معاشرے کی ذات اور طبیعت سے تعلق رکھنے والی تمام چیزوں کو یکساں جان سکتے ہیں، یا یہ کہ کہیں کہ بنیادی طور پر معاشرے اپنی ذات اور طبیعت میں مختلف ہیں لہٰذا بالفرض بیرونی شرائط کے اعتبار سے ان میں یکسانیت ہو، تو بھی ان کا عمل مختلف ہوگا اور یہ خود وہ راستہ ہے کہ اس سلسلے میں جن کے بارے میں ابہام ہے، فلسفہ خود ان اشیاء کو ان کی نوعی وحدت و کثرت کی پرکھ کے لئے پیش کرتا ہے، یہاں ایک نزدیک کا راستہ بھی موجود ہے اور وہ خود حضرت انسان ہے۔

انسان کے بارے میں ایک امر مسلم یہ ہے کہ انسان نوع واحد ہے، علم حیاتیات کے اعتبار سے انسان جب سے وجود میں آیا ہے اس میں کوئی حیاتیاتی تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے، بعض سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ عالم طبیعت میں جانداروں کے کمال

کے نتیجے میں انسان بن گیا اور انسان تک پہنچ کر طبیعت نے راستہ بدل لیا اور ارتقائی عمل زیست سے اجتماع میں منتقل ہو گیا اور اس کا ارتقائی عمل جسمانی سے روحانی اور معنوی گذرگاہ میں منتقل ہو گیا۔

گذشتہ اوراق میں ہم انسان کے مدنی الطبع ہونے کی بحث میں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ انسان جو انواع کا نہیں بلکہ نوع واحد کا حامل ہے، اپنی فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے اجتماعی ہے یعنی انسان کا اجتماعی رجحان اور اس کا گروہ و جماعت کی صورت میں رہنا اور اس کا اجتماعی روح کا حامل ہونا، اس کی نوع اور اس کی ذات کا خاصہ ہے اور یہ انسانی نوع کے فطری خواص میں سے ہے۔ انسان اس کمال تک پہنچنے کے لئے جس کی صلاحیت اس میں رکھ دی گئی ہے، اجتماعی میلان کا حامل ہے۔ اس سے اجتماعی روح کے لئے بنیاد فراہم ہوتی ہے۔

اجتماعی روح اپنی جگہ خود ایک وسیلہ ہے جو انسانی نوع کو اپنی انتہائے کمال تک پہنچاتا ہے، لہٰذا انسان کی نوع ہی اس کی اجتماعی روح کے راستے کا تعین کرتی ہے، جو خود اپنے مقام پر انسانی فطرت کی خدمت میں مصروف ہے۔ انسانی فطرت جب تک انسان باقی ہے، اپنی مصروفیت جاری رکھے گی پس انفرادی روح یا یوں کہہ لیجئے انسان کی انسانی فطرت پر اجتماعی روح کا دارومدار ہے اور چونکہ انسان نوع واحد ہے لہٰذا انسانی معاشرے بھی یکساں ذات، یکساں طبیعت اور یکساں ماہیت کے حامل ہیں۔

البتہ جیسے ایک فرد کبھی فطرت کے راستے سے منحرف ہو جاتا ہے بلکہ کبھی مسخ بھی ہو جاتا ہے، اسی طرح معاشرہ بھی کبھی اپنے فطری راستے کو چھوڑ دیتا ہے۔ معاشروں کا تنوع، افراد کے اخلاقی تنوع کی طرح ہے جو کسی بھی صورت انسان کے نوع ہونے کے دائرے سے باہر نہیں ہوتا لہٰذا معاشرے، ثقافتیں، تہذیبیں مختصر یہ کہ اجتماعی روح جو معاشروں پر حکم فرما ہے اپنے ڈھانچے اور اپنی رنگت میں اختلاف کے باوجود انسانی نوع



ہی کی حامل ہے اور غیر انسانی ماہیت نہیں رکھتی۔

ہاں! اگر ہم معاشرتی ترکیب کے چوتھے نظریے کو قبول کرلیں اور افراد کو قابل جذب مادوں اور ظرفیت رکھنے والی خالی برتنوں کی طرح جانیں اور منکر فطر ہو جائیں تو پھر معاشروں کے نوعی اور ماہیتی اختلاف کو پیش کر سکتے ہیں، لیکن یہ نظریہ ڈورکم کے انداز فکر کی شکل میں کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔ اس لئے کہ وہ پہلا سوال جو اس میں لا جواب رہ جاتا ہے یہ ہے کہ اگر اجتماعی روح کا ابتدائی سرمایہ فردیت اور انسان کے طبیعی یا حیاتیاتی پہلو سے نہ نکلے تو پھر وہ کہاں سے وجود میں آئے؟ کیا اجتماعی روح کا وجود خالصتاً عدم سے پھوٹا ہے؟ کیا اجتماعی روح کی توجیہ کے لئے یہ کہنا کافی ہوگا کہ جب سے انسان کا وجود رہا ہے، معاشرہ اس کے ساتھ ہے؟ علاوہ ازیں خود "ڈورکم" کہتا ہے کہ اجتماعی امور یعنی وہ امور جن کا تعلق معاشرے سے ہے انہیں اجتماعی روح نے خلق کیا ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ جیسی چیزیں ہر معاشرے میں رہی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی اور خود ڈورکم کی تعبیر کے مطابق یہ سب چیزیں "ہمیشگی" اور "ہمہ جائیت" رکھتی ہیں اور یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ڈورکم بھی اجتماعی روح کے لئے ماہیتی اور نوعی اکائی کا قائل ہے۔

اسلامی تعلیمات کو جو دین کے لئے ایک واحد نوعیت کی قائل ہیں اور شریعتوں کے اختلاف کو فرعی جانتی ہیں، نہ کہ ماہیتی اور دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ دین انفرادی اور اجتماعی ارتقاء سے متعلق لائحہ عمل کے سوا کچھ بھی نہیں، تو ظاہر ہوتا ہے کہ ان تعلیمات کی بنیاد معاشروں کی نوعی وحدت پر ہے اور اگر معاشرے نوعیت کے اعتبار سے متعدد ہوتے تو کمال اور اس تک پہنچنے کی راہیں متعدد ہوتیں اور پھر ماہیت ادیان کا مختلف اور متعدد ہونا لازمی تھا۔

قرآن کریم اصرار اور صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ دین تمام علاقوں، معاشروں، وقتوں اور زمانوں میں ایک سے زیادہ نہیں رہا ہے، باعتبار قرآن ادیان

(بصورت جمع) کوئی حقیقت نہیں رکھتے ۔ دین ہمیشہ بصورت مفرد موجود رہا ہے، تمام انبیاء الٰہی کا ایک ہی دین، ایک ہی راستے اور ایک ہی مقصد کی طرف انسانوں کو بلاتے رہے ہیں۔

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ ۭ

"تمہارے لئے اس نے دین کی وہی باتیں مقرر کیں جن کی بابت اس نے نوح کو پیش تر وصیت کی تھی اور (اے رسول!) جس کی بابت ہم نے تمہاری طرف وحی کی ہے اور جس کی بابت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ وعیسیٰ کو وصیت کی تھی۔ وہ یہی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف نہ ڈالو۔" (سورہ شوریٰ، آیت۔ ۱۳)

ایسی آیتیں قرآن میں کثرت سے ملیں گے، جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ دین ہر زمانے، ہر علاقے اور ہر پیغمبر کی زبان پر ایک ہی رہا ہے، البتہ شریعتوں کے اختلافات رائے نقص وکمال کے اختلافات میں سے ہیں۔ دین کے ماہیتاً ایک ہونے کی منطق انسان اور انسانی معاشرے کی اس فکر پر ہے کہ انسان انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے اور بالکل اسی طرح انسانی معاشرہ ایک واقعیت عینی ہونے کے اعتبار سے انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے۔

## معاشروں کا مستقبل

آج کے معاشروں، تمدنوں، ثقافتوں کو اگر ہم بالفرض نوع اور ماہیت کے



اعتبار سے مختلف نہ بھی جانیں تو بھی کیفیت اور شکل وصورت کے اعتبار سے ان کا مختلف ہونا ناقابل انکار ہے۔ انسانی معاشرے آگے چل کر کیا صورت اختیار کریں گے؟

کیا یہ ثقافتیں، یہ تمدنیں، یہ معاشرے اور یہ قومیں بالکل اسی طرح اپنی حالت پر باقی رہیں گی یا ایک تمدن، ایک ثقافت اور ایک معاشرے کی سمت انسانیت کا سفر جاری وساری رہے گا اور یہ سب آگے چل کر مستقبل میں اپنا روپ بدل لیں گے اور ایک رنگ میں ڈھل جائیں گے، جو اصلی اور انسانیت کا رنگ ہوگا۔ اس مسئلے کا تعلق بھی معاشرے کی ماہیت، اجتماعی اور انفرادی روح کے ایک دوسرے سے وابستہ ہونے کی نوعیت پر ہے، ظاہر ہے فطرت کی اصالت اور اس نظریے کی بنیاد پر ہے کہ انسان کا اجتماعی وجود اس کی اجتماعی زندگی یعنی معاشروں کی اجتماعی روح ایک ایسا وسیلہ ہے جسے انسان کی نوعی فطرت نے کمال مطلق تک پہنچنے کے لئے انتخاب کیا ہے۔

یہ کہنا بجا ہوگا کہ معاشرے، ثقافتیں اور تہذیبیں ایک اکائی ہونے، متحد الشکل ہونے اور آخر کار ایک دوسرے میں مدغم ہونے کی سمت گامزن ہیں اور انسانی معاشروں کا مستقبل ایک کمال یافتہ عالمی اکائی پر مبنی معاشرہ ہوگا جس میں انسانیت سے متعلق تمام امکانی اقدار عملی صورت اختیار کرلیں گے۔ یہ وہ منزل ہوگی جہاں، انسان اپنے حقیقی کمال وسعادت اور اس انسانیت کو پہنچے گا، جو اصیل ہوگی۔

قرآن کی رو سے یہ بات مسلم ہے کہ قطعی حکومت حق کی حکومت اور باطل کی مکمل نابودی سے عبارت ہے اور انجام کار متقین کے لئے ہے۔

تفسیر المیزان میں ہے:

"کائنات کے بارے میں گہری جستجو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ انسان بھی کائنات کے ایک جزو کی حیثیت سے آئندہ اپنی غایت وکمال کو پہنچے گا۔"٤

قرآن کا یہ ارشاد کہ عالم میں نفاذ اسلام ایک حتمی امر ہے، دراصل اسی بات کی دوسری تعبیر ہے کہ انسان کو بالآخر کمال مطلق تک پہنچنا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ. (سورہ مائدہ، آیت ۵۴)

"بالفرض اگر تم اس دین سے پھر جاؤ تو اللہ بشریت کو اس دین کے ابلاغ اور اسے مستحکم کرنے کے لئے تمہارے بجائے دوسری قوم کو لے آئے گا۔"

یہاں درحقیقت مقصود یہ ہے کہ ضرورت خلقت اور انسان کے انجام کار کو بتلایا جائے، اس ضمن میں یہ آیت بھی ملاحظہ ہو:

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۠ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ۭ يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْـــًٔا (سورہ نور، آیت ۵۵)

"اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ تم میں سے وہ لوگ جو ایمان لائے اور عمل صالح کرتے رہے انہیں وہ ضرور زمین میں جانشین بنائے گا اور ضرور ان کے دین کو جسے اس نے ان کے لئے پسند کیا ہے، نافذ کرے گا اور یقینا انہیں خوف میں ایک عرصہ گذارنے کے بعد امن عطا کرے گا (دشمنوں کو مٹا دے گا) تا کہ پھر وہ میری ہی



عبادت کریں اور کسی چیز کو (میری اطاعت میں) میرا شریک قرار نہ دیں۔" (توحید کے مباحث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے)

اس کے بعد ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ﴿۱۰۵﴾

"یہی امر حتمی ہے کہ میرے صالح اور شائستہ بندے ہی زمین کے وارث ہوں گے۔" (سورہ نساء)

"المیزان" ہی میں ہے کہ اسلامی ملک کی سرحدیں، جغرافیائی حدود یا معاہداتی رقبے نہیں بلکہ عقائد ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب المیزان لکھتے ہیں:

"اسلام نے قومی تفریقات کی بنیاد کو اس اعتبار سے کہ تشکیل معاشرہ میں موثر کردار کی حامل ہوں، رد کیا ہے۔ ان تفریقات کی دو اصلی وجوہات ہیں:

ایک نسلی رابطہ کی اساس پر قائم شدہ قبیلوں کی ابتدائی زندگی اور دوسری جغرافیائی خطوں کا اختلاف۔ انہی دو چیزوں نے نوع انسانی کو قوموں، قبیلوں اور اختلاف زبان و رنگ میں بانٹ دیا ہے، یہی وہ دو اسباب ہیں، جو آگے چل کر اس بات کا سبب بنے کہ ہر قوم ایک خطے کو اپنے لئے مخصوص کر لے اور اسے وطن سے منسوب کر کے اس کے دفاع پر آمادہ ہو جائے۔

یہ وہ پہلو ہے جس طرف طبیعت (Nature) انسان کو کھینچتی ہے، لیکن اس میں ایک ایسی چیز موجود ہے جو انسانی فطرت کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس بات کا سبب بنتی ہے کہ انسان ایک "کل" اور ایک "یونٹ" کی صورت میں زندگی بسر کرے۔ قانون طبیعت بکھرے ہوؤں کو سمیٹنے اور متفرق کو یکجا کرنے کی اساس پر قائم ہے اور اسی کے ذریعے طبیعت اپنی غایتوں کو حاصل کرتی ہے۔

یہ وہ امر ہے کہ جو مزاج طبیعت سے ہمارے سامنے آیا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح اصلی مادہ، عناصر اور پھر نباتات، پھر حیوان اور پھر انسان تک پہنچتا ہے ملکی اور قبائلی تفریقات ایک ملک یا قبیلے کو ایک مرکز اتحاد پر لاتی اور اس کے ساتھ ساتھ وہ انہیں کسی دوسری وحدت کے بھی مقابل قرار دیتی ہیں، اس طرح کہ ایک قوم کے افراد آپس میں ایک دوسرے کو تو اپنا بھائی سمجھتے ہیں مگر دوسرے انسان ان کی نظر میں مدمقابل قرار پاتے ہیں اور وہ انہیں اس نگاہ سے دیکھتے ہیں، جس نگاہ سے اشیاء کو دیکھا جاتا ہے، یعنی ان کی نگاہ منفعت جوئی اور سود وزیاں پر ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے قومی اور قبائلی تفریقات کو جس سے انسانیت ٹکڑے ٹکڑے ہوجاتی ہے، رد کیا ہے اور انسانی معاشرے کو نسل، قوم یا وطن کی بنیاد نہیں بلکہ (کشف حق اور اس سے لگاؤ کے) عقیدے پر قرار دیا ہے (جو سب کے لئے یکساں ہے) یہاں تک کہ زوجیت اور میراث کے بارے میں بھی عقیدہ کے اشتراک کو معیار قرار دیا ہے۔"[1]

اسی طرح "دین حق بالآخر کامیاب ہے" کے زیر عنوان صاحب تفسیر المیزان لکھتے ہیں:

"نوع انسان اس فطرت کے تحت جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اپنے متعلق کمال و سعادت کی خواہاں ہے، یعنی وہ اجتماعی صورت میں اعلیٰ ترین مادی اور معنوی مراتب زندگی کی خواہشمند ہے۔ ایک دن یہ اسے مل جائیں گے۔ اسلام جو دین توحید ہے، اسی طرح کی سعادت کا ایک لائحہ عمل ہے اس طولانی مسافت میں جن

[1] تفسیر المیزان، جلد ۴ ص ۱۳۲-۱۳۳۔



انحرافات سے انسان کو واسطہ پڑتا ہے، انہیں انسانی فطرت کے بطلان اور اس کی صورت سے منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ ہمیشہ انسان پر اصلی حاکمیت فطرت ہی کی ہوتی ہے اور بس انحرافات اور اشتباہات تطبیق میں خطا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ کمال وغایت جسے انسان اپنی بے قرار فطرت کے حکم کے مطابق حاصل کرنا چاہتا ہے، ایک دن (جلد یا بدیر) ضرور اسے حاصل ہوجائے گی۔ سورہ روم کی تیسویں آیت جو اس جملہ سے شروع ہوتی ہے:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ

پر ختم ہوتی ہے۔

اس مفہوم کو ظاہر کرتی ہے کہ حکم فطرت آخرالامر اتباع چاہتا ہے اور انسان بھٹکتا ہوا اور تجربات سے گذرنے کے بعد اپنی راہ پالے گا اور اسے نہیں چھوڑے گا۔ ان لوگوں کی باتوں پر کان نہیں دھرنا چاہیے جو اسلام کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے یہ انسانی ثقافت کا ایک مرحلہ ہے۔

جس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی ہے اور اب تاریخ کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ اسلام اس مفہوم میں کہ جس میں ہم اسے جانتے ہیں اور اس پر بحث کرتے ہیں، عبارت ہے قطعی کمال پر مبنی انسان سے جو بضرورت ناموس خلقت ایک دن یقیناً اس تک پہنچے گا۔"[2]

[2] تفسیر المیزان، جلد ۴، ص ۱۴

بعض لوگوں کا دعویٰ اس کے برعکس ہے اور کہتے ہیں کہ اسلام کسی صورت بھی انسانی ثقافت اور انسانی معاشرے کی یگانگت کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ ان کے تنوع اور تعداد کا حامی ہے اور اسی تنوع اور تعداد کو باضابطہ طور پر مانتا اور ثابت کرتا ہے، وہ کہتے ہیں:

ایک قوم کی حیثیت، ہویت اور خودی اس کی اپنی ثقافت سے عبارت ہے اور یہ ثقافت اس قوم کی اجتماعی روح کی ہے۔ اس اجتماعی روح کو اس قوم کی اپنے سے متعلق وہ خاص تاریخ بناتی ہے، جس میں دوسری قوموں کا کوئی دخل نہیں ہوتا، عالم طبیعت انسان کی نوعیت کو بناتا ہے اور تاریخ اس کی ثقافت کو بلکہ درحقیقت یہ اس کی حیثیت، رویے اور حقیقی خودی کی معمار ہے۔ ہر قوم اپنے سے متعلق ایک خاص ثقافت، ایک خاص ماہیت اور خاص طرح کے رنگ و مزاج و اصول کی حامل ہے، جو اس کی حیثیت کی تکمیل کرتی ہے اور اس ثقافت کی حفاظت کرتی ہے یعنی اس ملت کی ہویت کی حفاظت کرتی ہے۔

جس طرح کسی فرد کی ہویت اور حیثیت خود اسی سے متعلق ہوتی ہے اور اس کو چھوڑ کر دوسری ہویت اور دوسری شخصیت کو اپنانا گویا اپنے آپ کو اپنے سے سلب کرنا ہے یعنی مسخ ہونا اور اپنے آپ سے بیگانہ ہونا ہے، کسی قوم کے لئے ہر وہ کلچر بیگانہ واجنبی ہے جو تاریخ میں کبھی اس کی مزاج سازی میں دخیل نہ ہوا ہو، یہ بات کہ ہر قوم ایک خاص قسم کا احساس فکر، ذوق، پسند، ادب، موسیقی، حساسیت اور آداب و رسول رکھتی ہے اور کچھ ایسی چیزوں کو پسند کرتی ہے جو دوسری قوموں کے مزاج سے مختلف ہوتی ہیں، اس لئے ہے کہ یہ قوم اپنی تاریخ میں کامیابیوں، ناکامیوں، ثروتوں، محرومیوں، آب و ہوا کی کیفیتوں، مہاجرتوں، رابطوں اور نامور نابغہ لوگوں سے متعلق مختلف وجوہات کی بناء پر ایک خاص کلچر کی حامل ہوگئی ہے۔

اس خاص کلچر یا اس خاص ثقافت نے اس کی قومی و اجتماعی روح کو ایک خاص



صورت میں اور خاص زاویوں کے ساتھ بنایا ہے۔ فلسفہ، علم، ادبیات، ہنر، مذہب اور اخلاق وہ عناصر ہیں جو کسی انسانی گروہ کے مشترک تاریخی سلسلے میں ایک خاص صورت اور ایک خاص ترکیب اختیار کرتے ہیں اور اس کی ماہیت وجودی کو دوسرے انسانی گروہوں کے مقابل الگ تشخص دیتے ہیں اور اس ترکیب سے ایک ایسی روح جنم لیتی ہے جو ایک گروہ کے افراد کو "اعضائے یک پیکر" کے مانند ایک حیاتی اور اعضائی ارتباط دیتی ہے یہی وہ روح ہے جو اس پیکر کو نہ صرف ایک الگ مشخص وجود بخشتی ہے، بلکہ ایک ایسی زندگی عطا کرتی ہے جو تاریخ میں دیگر روحانی اور ثقافتی پیکروں کے مقابل اس کی وجہ شناخت بن جاتی ہے، کیوں کہ یہ روح اس کی اجتماعی روش، اس کے طرز فکر، جماعتی عادات، ردعمل، طبیعت، حیات، واقعات، احساسات، میلانات، خواہشات اور عقائد کے مقابل انسانی تاثرات میں حتیٰ کہ اس کی تمام سائنسی، فنی اور ہنری ایجادات میں بلکہ یوں کہیے کہ انسانی زندگی کے تمام مادی اور معنوی جلوؤں میں بڑی محسوس وممتاز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک طرح کی آئیڈیالوجی (نظریہ حیات) ہے، عقیدہ اور ایسے خاص عواطف و اعمال کا مجموعہ ہے جو اس عقیدے کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں لیکن قومیت تشخص ہے اور ان ممتاز خصائص کی حامل ہے جو ایک ہی تقدیر سے وابستہ انسانوں کی مشترک روح کو جنم دیتی ہے۔ اس اعتبار سے قومیت اور مذہب کے درمیان وہی رابطہ ہے جو تشخص اور عقیدہ کے درمیان ہے۔

کہتے ہیں نسلی امتیازات اور قومی تفاوت سے متعلق اسلام کی مخالفت کو مختلف قومیتوں کی مخالفت پر منطبق نہیں کرنا چاہیے، اسلام میں برابری اور یکسانیت کے اصول قوموں کی نفی کے مفہوم میں نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اسلام ایک مسلم اور ناقابل انکار طبیعی حقیقت کے عنوان سے قومیتوں کے وجود کا معترف ہے۔

يَاۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقۡنٰكُمۡ مِّنۡ ذَكَرٍ وَّاُنۡثٰى وَجَعَلۡنٰكُمۡ شُعُوۡبًا

وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ۚ

کہتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعے اسلام کے نقطہ نظر سے قومیتوں کی نفی اور انکار پر استدلال کیا جاتا ہے جبکہ یہ بالکل برعکس قومیتوں کے اثبات اور ان کی تائید پر دلیل ہے کیوں کہ آیت سب سے پہلے (ذکور و اناث پر مبنی) انسانیت کو باعتبار جنسیت تقسیم کرتی ہے اور یہ ایک طبیعی تقسیم ہے، پھر فوراً شعوب وقبائل کے اعتبار سے انسانی گروہ بندی کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ شعوب وقبائل میں لوگوں کی گروہ بندی مرد وزن کی تقسیم بندی کی طرح ایک طبیعی اور الٰہی امر ہے۔

یہ آیت اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اسلام جس طرح مرد وزن کے درمیان خصوصی رابطے کا طرف دار ہے اور جنسیت اور اس کے آثار کو ختم کرنا نہیں چاہتا، اسی طرح قوموں کے درمیان مساوات کی بنیاد پر رابطے کا حامی ہے اور انہیں مٹانے کے حق میں نہیں ہے۔

یہ جو قرآن نے قوموں کی تشکیل کو جنسوں کی پیدائش کی طرح خدا سے نسبت دی ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ مشخص قوموں کا وجود خلقت میں ایک طبعی حقیقت ہے۔ یہ جو قرآن نے قوموں کے وجودی اختلاف کی غرض و غایت کو "تعارف" (قوموں کی آپس میں شناخت) کہا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کے مقابل اپنی شناخت تک رسائی حاصل کرتی اور اپنے آپ کو پاتی ہے، ایک قومیت دوسری قومیت کے مقابل اپنے تشخص کو اجاگر کر کے قوت پیدا کرتی ہے۔

لہٰذا جو مشہور ہے، اس کے برخلاف اسلام ثقافت کے مفہوم میں نیشنلزم کا مخالف نہیں بلکہ حامی ہے، وہ جس نسلی مفہوم میں نیشنلزم کا مخالف ہے، وہ نسل پرستی ہے۔

یہ نظریہ کسی اعتبار سے مخدوش ہے، اولاً یہ کہ اس کا دارومدار انسان کے بارے میں کسی خاص نظریے اور انسان کے ثقافتی اصول ومواد یعنی فلسفی، علم، فن اور اخلاق وغیرہ



کے بارے میں بھی کسی خاص نظریے پر ہے، جو دونوں مخدوش ہیں۔ انسان کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ فکر کے اعتبار سے، مشاہدہ کائنات کے اعتبار سے، عاطفی اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ کس چیز کو چاہے اور کون سا راستہ اختیار کرے اور کس منزل کی سمت چلے اپنی ذات میں ہر صلاحیت سے خالی ہے چاہے بالقوت ہی سہی۔ تمام افکار، تمام عواطف، تمام راستے اور تمام اہداف اس کے لئے یکساں ہیں۔ وہ ایک بے شکل و بے رنگ خالی ظرف کی طرح ہے جو ہر شے کو مظروف سے لیتا ہے، اس کی خودی، اس کی شخصیت، اس کا راستہ، اس کی منزل سب مظروف کی مرہون منت ہے۔

اس کا مظروف اسے جس طرح کا تشخص دے گا، جس طرح کا راستہ اور جس منزل کو اس کے لئے معین کرے گا، وہ اسی کا پابند ہوگا، یہی اس کی حقیقی شکل، حقیقی رنگ، حقیقی تشخص اور حقیقی راہ ومنزل ہوگی، کیوں کہ ایسی مظروف سے اس کی "خود" کو قوام اور سہارا ملا ہے۔ اب اس کے بعد اس کی شخصیت، اس کے رنگ اور اس کی شکل کو اس چھیننے کے لئے جو کچھ بھی اسے دیا جائے گا، اس کے لئے وقتی اور بیگانہ ہوگا، کیوں کہ وہ اس پہلے تشخص کے خلاف ہوگا جسے تاریخ نے اپنے اتفاقی عمل سے بنایا ہے بعبارت دیگر، یہ نظریہ فرد اور معاشرے کی اصالت سے متعلق چوتھے نظریے سے ہم آہنگ ہے جو خالص اجتماعی اصالت پر مبنی ہے اور جس پر ہم پہلے اعتراض کر چکے ہیں۔

انسان کے بارے میں باعتبار فلسفی ہو یا باعتبار اسلامی، اس طرح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان اپنی خاص نوعیت کے اعتبار سے بالقوہ ہی سہی ایک معین تشخص، معین راہ اور مقصد کا حامل ہے اور یہ چیز اسے الٰہی فطرت سے ملتی ہے، یہی فطرت اس کی حقیقی "خود" کو معین کرتی ہے۔ انسان کے مسخ ہونے یا نہ ہونے کو تاریخی معیار پر نہیں بلکہ انسان کے فطری اور نوعی معیار پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر وہ تعلیم اور ہر وہ کلچر جو انسان کی انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہو اور اسے پروان چڑھانے والا ہو، حقیقی واصیل کلچر ہے

۔ ہر چند کے تاریخی حالات کے باعث اسے اولیت حاصل نہ ہو اور ہر وہ کلچر جو انسان کی انسانی فطرت سے مطابقت نہ رکھتا ہو، اس کے لئے اجنبی اور غیر ہے، ایک طرح سے اس کی حقیقی ہویت کو بدلنے والا، مسخ کرنے والا ہے اور اسے "خود" سے "ناخود" بنانے والا ہے۔ اگرچہ اس کی پیدائش قومی تاریخ کا کرشمہ کیوں نہ ہو مثلاً عقیدہ ثنویت اور آگ کی تقدیس ایرانی انسانیت کا مسخ ہے اگرچہ وہ اس کی تاریخ ہی سے کیوں نہ ابھری ہو، لیکن توحید یکتا پرستی اور غیر خدا کی پرستش سے دوری حقیقی انسانیت ہویت کی سمت اس کی بازگشت ہے۔ اگرچہ وہ باہر سے آئی ہو اور اس کی سرزمین نے اسے نہ دیا ہو۔

انسانی کلچر کے مواد سے متعلق خیال بھی غلط فرض کیا گیا ہے کہ یہ ان بے رنگ مادوں کی طرح ہے جن کی کوئی خاص شکل اور خاص تشخص نہیں ہوتا۔ ان کی شکل اور ان کی کیفیت کو تاریخ بناتی ہے، یعنی فلسفہ بہرحال فلسفہ ہے اور اسی طرح سائنس، سائنس ہے۔ مذہب، مذہب ہے۔ اخلاق، اخلاق ہے اور آرٹ، آرٹ ہے خواہ وہ کسی شکل اور کسی رنگ میں کیوں نہ ہو۔ لیکن یہ بات کہ اس کا رنگ اور کیفیت کیا ہوگی، یہ ایک نسبی امر ہے اور اس کی وابستگی تاریخ سے ہے، ہر قوم کی تاریخ، اس کا کلچر، اس کا فلسفہ، اس کا مذہب، اس کی سائنس، اس کا اخلاق اور اس کا فن متقاضی ہے کہ وہ خود اس سے مخصوص ہو۔

عبارت دیگر جس طرح انسان اپنی ذات میں بے شکل و بے ہویت ہے اور اس کا کلچر اسے شکل و ہویت دیتا ہے، انسانی کلچر کے حقیقی مواد و اصول بھی خود اپنی ذات میں بے شکل وصورت ہیں، تاریخ انہیں رنگ عطا کرتی ہے اور ان پر اپنا خاص رنگ جماتی ہے۔ بعض لوگ اس نظریے میں یہاں تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ اب ان کا یہ دعویٰ ہے کہ



"علم ریاضی کی طرف فکر بھی ہر کلچر کے خاص ڈھب کے زیر اثر قائم ہے۔"[1]

یہ نظریہ انسانی کلچر کے نسبی ہونے کا نظریہ ہی ہے، ہم نے "اصول فلسفہ" میں اصول فکر کے اطلاق اور نسبیت کے بارے میں گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ نسبی چیزیں اعتباری اور عملی علوم و ادراکات ہیں اور یہی وہ ادراکات ہیں جو مختلف ثقافتوں میں مختلف زمانی اور مکانی شرائط کے مطابق مختلف ہوا کرتے ہیں۔

نیز یہی وہ ادراکات ہیں جو اپنی سطح سے ہٹ کر کسی دوسری حقیقت کے بارے میں فیصلہ کرنے اور ان کے لئے حق و باطل اور غلط و صحیح کا معیار بننے سے معذور ہیں، لیکن وہ نظری افکار و ادراکات و علوم جو انسان کے نظری علوم اور فلسفے کو بنانے والے ہیں، مثلاً اصول مطالعہ، کائنات با اعتبار مذہب اور اخلاق کے بنیادی اصول پکے مطلق اور غیر نسبی ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہاں اس سے زیادہ اس گفتگو کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔

ثانیاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ مذہب عقیدہ ہے اور قومیت تشخص ہے اور ان دونوں کا رابطہ عقیدے اور تشخص کا رابطہ ہے اور یہ کہ اسلام قومی تشخصات کو اسی طرح استحکام بخشتا ہے اور انہیں اصولی طور پر مانتا ہے جیسی کہ وہ ہیں، مذہبی ابلاغ و ہدایت کی سب سے بڑی نفی ہے۔ مذہب وہ بھی اسلام جیسے مذہب کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ محور توحید پر قائم کلی نظام سے متعلق ایک صحیح اور بنیادی انداز فکر ہمیں دے اور اسی انداز فکر کی بنیاد پر نوع بشر کی روحانی اور اخلاقی شخصیت کو سنوارنے اور افراد اور معاشرے کی انہیں خطوط پر پرورش کا لازمہ ہے کہ ایک نئی ثقافت کا بیج بویا جائے جو قومی نہیں انسانی ثقافت ہے۔

یہ جو اسلام نے دنیا کو کلچر دیا اور آج ہم اسے اسلامی کلچر کے نام سے یاد کرتے

[1] فلسفہ تاریخ میں معروف صاحب نظر اور ماہر عمرانیات اسپنگلر کا قول جسے "مراحل اساسی در جامعہ شناسی" میں "ریمون آرون" نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو، ۱،۷۔

ہیں اس لئے نہیں تھا کہ ہر مذہب کم وبیش اپنے لوگوں کے درمیان موجود کلچر میں گھل مل جاتا، اس سے متاثر ہوتا اور کم وبیش اسے اپنے زیر اثر لے آتا ہے، بلکہ اس لئے تھا کہ کلچر بنانا اس مذہب کے متن ابلاغ میں رکھ دیا گیا ہے۔ اسلامی کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اس کلچر سے باہر نکالے جس میں انہیں نہیں ہونا چاہیے اور وہ چیزیں انہیں دے جن کی ان کے پاس کمی ہے اور وہ چیزیں جن کا ہونا ان کے لئے ضروری ہے اور ان کے پاس بھی ہیں، انہیں استحکام بخشے جسے قوموں کی مختلف ثقافتوں سے کوئی سروکار نہ ہو اور وہ سب سے ہم آہنگ ایسا مذہب ہے کہ جو پورے ہفتے میں صرف ایک بار چرچ والوں ہی کے کام آسکتا ہے اور بس۔

### ثالثاً: اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى

'' کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم نے تمہیں دو طرح کی جنس خلق کیا ہے، یہ کہا جائے کہ اس آیت میں سب سے پہلے انسان کو جنسیت کی بنیاد پر تقسیم کیا ہے، پھر فوراً قومی تقسیم کی بات آئی ہے اور ساتھ ہی یہ نتیجہ نکالا جائے کہ آیت یہ سمجھانا چاہتی ہے کہ جس طرح اختلاف جنسیت ایک طبیعی امر ہے اور کسی مکتب فکر کو اس کی اساس پر استوار ہونا چاہیے نہ کہ اس کی نفی کی اساس پر، قومیت میں اختلاف کی صورت بھی یہی ہے۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے خلق کیا ہے، خواہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تمام انسانوں کا نسلی رابطہ ایک مرد اور ایک عورت (آدم وحوا) پر منتہی ہوتا ہے اور خواہ یہ ہو کہ تمام انسان اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ سب کا باپ ہوتا ہے اور سب کی ماں ہوتی ہے اور اس اعتبار سے کہیں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

رابعاً: "لِتَعَارَفُوْا" جو آیہ کریمہ میں بعنوان غایت استعمال ہوا ہے، اس مفہوم میں نہیں ہے کہ قوموں کو اس اعتبار سے مختلف قرار دیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کی



شناخت پیدا کرلیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ قوموں کو لازمی طور پر جداگانہ حیثیتوں سے باقی رہنا چاہیے تاکہ وہ اپنے مدمقابل کی شناخت سے بہرہ ور ہوسکیں، اگر یہی بات تھی، تو "لِتَعَارَفُوْا ؕ" (ایک دوسرے کی شناخت کرو) کے بجائے "لِتَعَارَفُوْا ؕ" (ایک دوسرے کی شناخت کریں) استعمال ہوتا کیوں کہ مخاطب عوام ہیں اور انہی عام افراد سے خطاب ہے کہ یہ جو گروہ یا تفریقات اس وجہ سے وجود میں آئی ہیں متن خلقت میں کسی حکمت سے اس کا سروکار ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ تم لوگ قوموں اور قبیلوں کی نسبت کے ساتھ ایک دوسرے کو پہچانو اور ہم جانتے ہیں کہ یہ حکمت اس بات پر موقوف نہیں کہ تمام قومیتیں لازمی طور پر جداگانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے علیحدہ رہیں۔

خامساً: جو کچھ ہم نے گذشتہ اوراق میں معاشرہ کی یگانگی اور تنوع سے متعلق اسلامی نقطہ نگاہ کو پیش کیا اور بتایا کہ معاشروں کا طبیعی اور تکوینی سفر یگانہ معاشرے اور یگانہ ثقافت کی طرف ہے اور اسلام کا بنیادی لائحہ عمل اسی ثقافت اور اسی معاشرے کا استحکام ہے۔ مذکورہ بالا نظریے کی تردید کے لئے کافی ہے۔

اسلام میں فلسفہ "مہدویت" اسلام، انسان اور عالم کے مستقبل کے بارے میں اسی طرح کے نظریے کی اساس پر قائم ہے اور اسی منزل پر ہم معاشرے سے متعلق اپنی اس بحث کا خاتمہ کرکے تاریخ کو زیر بحث لاتے ہیں۔

تاریخ کیا ہے؟ تاریخ کی تعریف تین طرح سے ہوسکتی ہے۔ درحقیقت تاریخ سے متعلق تین ایسے علوم ہونے چاہیں جو ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتے ہوں۔

۱۔ زمانہ حال میں موجود حالات و کیفیات کے بجائے گذرے ہوئے انسانوں کے اوضاع و احوال اور بیتے ہوئے حادثات کا علم، ہر وہ کیفیت، ہر وہ حالت، ہر وہ واقعہ و حادثہ جس کا تعلق زمانہ حال سے ہو یعنی اس زمانے سے ہو کہ جس میں ابھی اس پر گفتگو چل رہی ہو، "آج کا واقعہ" اور "آج کا حادثہ" ہوگا اور جب یہ قید تحریر میں آجائے

گا تو "روز آنہ" کہلائے گا۔ لیکن جونہی اس کی تازگی ختم ہوجائے گی اور وقت کی طنابیں کھینچ جائیں گی، یہ تاریخ کا حصہ بن جائے گا۔ پس اس مفہوم میں علم تاریخ ان حادثات، واقعات اور ان افراد کے حالات و کیفیات پر مبنی علم ہے جو گذشتہ سے اپنا رشتہ جوڑ چکے ہیں وہ تمام سوانح عمریاں، ظفرنامے اور سیرتوں پر مشتمل کتابیں جو ہر قوم میں تالیف ہوئی ہیں اور ہو رہی ہیں، اسی ضمن میں آتی ہیں۔

علم تاریخ اس مفہوم میں اولاً جزو ہے، کلیات کا علم نہیں، یعنی اس کا تعلق انفرادی اور ذاتی امور کے ایک سلسلے سے ہے نہ کہ قواعد و ضوابط، روابط اور کلیات سے۔ ثانیاً یہ عقلی نہیں نقلی علم ہے۔ ثالثاً اس کا تعلق کیوں ہوا سے نہیں، کیسے تھا سے ہے۔ رابعاً اس کی وابستگی حال سے نہیں ماضی سے ہے۔ ہم اس طرح کی تاریخ کو "نقلی تاریخ" کی اصطلاح دیتے ہیں۔

۲۔ گذشتہ زندگیوں پر حکم فرما قواعد و روایات کا علم جو ماضی میں رونما ہونے والے واقعات اور حوادث جو نقلی تاریخی ہیں، کے مطالعے اور تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی گذشتہ کے حوادث و واقعات اس علم کے مبادی و مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات، تاریخ کے اس دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات، تاریخ کے اس دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں، جسے طبیعات کا سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں اس لئے اکٹھا کرتا ہے کہ اس پر تجزیہ و تحقیق کر کے اس کی خاصیت اور فطرت معلوم کرے اور اس کے علت و معلول سے متعلق رابطے کو سمجھے، تاریخی حوادث کا مزاج دریافت کرنے اور ان کے سبب و مسبب کو جاننے کی ٹوہ میں ہوتا ہے تا کہ قواعد و ضوابط کا وہ عمومی سلسلہ اس کے ہاتھ آئے جس سے حال، مشابہ امور میں ماضی کی صورت اختیار نہ کرے۔ ہم اس معنی میں تاریخ کو "علمی تاریخ" کی اصطلاح کا نام دیتے ہیں۔



ہر چند کہ علمی تاریخ کا موضوع تحقیق، وہ واقعات اور وہ حادثات ہیں، جن کا تعلق گذشتہ سے ہے، لیکن یہ جو مسائل اور قواعد استنباط کرتا ہے گذشتہ سے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ عمومیت رکھتے ہیں اور آئندہ پر بھی منطبق کئے جا سکتے ہیں۔

تاریخ کا یہ رخ اسے بڑا سود مند بنا دیتا ہے۔ یہ انسانی معرفت یا انسانی شناخت کا ایک ماخذ بن کر انسان کو اس کے مستقبل پر دسترس دیتا ہے۔ علمی تاریخ کے محقق اور ماہر علم طبیعات کے کاموں میں یہ فرق ہے کہ علم طبیعات کے ماہر کا تحقیقی مواد ایک موجود اور حاضر عینی مواد ہے جو لازماً اپنی تحقیق اور تحلیل و تجزیہ میں عینی اور تجرباتی پہلو رکھتا ہے، لیکن مورخ کا تحقیقی مواد گذشتہ دور میں تو تھا لیکن اب نہیں ہے صرف اس سے متعلق کچھ اطلاعات اور کچھ ریکارڈ مورخ کے پاس ہوتا ہے۔

مورخ اپنے فیصلوں میں عدالت کے ایک قاضی کی طرح ہوتا ہے جو ریکارڈ میں موجود دلائل و شواہد کی بنیاد پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس کے پاس منطقی، ذہنی اور عقلی تحلیل ہے، خارجی اور عینی تحلیل نہیں۔ مورخ اپنے تجزیوں کو خارجی تجربہ گاہ میں یا قرع و انبیق جیسے آلات کے ذریعے انجام نہیں دیتا، بلکہ اس کا عمل عقل کی تجربہ گاہ میں قیاس و استدلال کے آلات سے ہوتا ہے، لہٰذا مورخ اس جہت سے علم طبیعات کے ماہر کی نسبت ایک فلسفی کے مشابہ ہوتا ہے۔

علمی تاریخ بھی نقلی تاریخ کی طرح سے ہی حال سے نہیں گذشتہ سے متعلق ہے۔ یہ علم "کیوں ہوا" کا نہیں، "کیسے تھا" سے متعلق علم ہے لیکن نقلی تاریخ کے برخلاف کلی ہے جزوی ہے، نیز عقلی ہے محض نقلی نہیں۔

علمی تاریخ درحقیقت عمرانیات کا ایک حصہ ہے، یعنی گذشتہ معاشروں سے متعلق عمرانیات کا موضوع مطالعہ عمومی ہے، جو معاصر معاشرے اور گذشتہ معاشرے دونوں پر محیط ہے۔

اگر ہم عمرانیات کو معاصر معاشروں کی شناخت کے لئے مختص کر دیں، تو پھر علمی تاریخ اور عمرانیات دو الگ علم ہوں گے، لیکن رشتہ میں ان کا ایک دوسرے سے قریبی تعلق ہوگا اور وہ ایک دوسرے کے ضرورت مند ہوں گے۔

۳۔ فلسفہ تاریخ یعنی معاشروں کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلوں میں جانے اور انقلابات سے دو چار ہونے کا علم، نیز ان قوانین کا علم جن کا ان انقلابات پر سکہ رہا ہے۔ بعبارت دیگر: یہ "کیوں ہوا" کا علم ہے نہ کہ "کیسے تھا" کا علم۔ ممکن ہے محترم قارئین کا ذہن اس طرف جائے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ معاشروں میں "کیسے تھا" بھی ہو اور "کیوں ہوا" بھی جبکہ "کیسے تھا"، "علمی تاریخ" کے نام سے کسی علم کا موضوع ہو لیکن فلسفہ تاریخ کے نام سے کسی دوسرے علم کا موضوع ہو؟ جبکہ ان دونوں کے درمیان اجتماع ناممکن ہے کیوں کہ "کیسے تھا" سکون ہے اور "کیوں ہوا" حرکت، لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ گذشتہ معاشروں کے بارے میں ہمارے پردہ ذہن کی تصویر یا "کیسے تھا" سے متعلق ہونی چاہیے یا "کیوں ہوا" سے۔ ممکن ہے محترم قارئین اشکال کو زیادہ کلی اور زیادہ جامع بنا کر پیش کریں اور وہ یوں کہ کلی طور پر کائنات اور معاشرہ بااعتبار اس کے کہ کلی کائنات کا ایک جزو ہے، سے متعلق ہماری شناخت اور پردہ ذہن کی تصویر یا ساکن اور ایستادہ امور میں سے ہے یا ان میں سے ہے جن میں تحریک پایا جاتا ہے، اگر دنیا یا معاشرہ ساکن یا ایستادہ ہے تو پھر اس میں "کیسے تھا" تو ہوگا۔

"کیوں ہوا" نہیں اور اگر یہ متحرک ہے تو اس میں "کیوں ہوا" ہوگا، "کیسے تھا" نہیں۔ اس اعتبار سے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اہم ترین فلسفی نظام دو بنیادی گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں ایک "کیسے تھا" کا فلسفہ اور دوسرا "کیوں ہوا" کا فلسفہ۔ پہلا فلسفہ وہ جو "ہونے" اور "نہ ہونے" کو ناقابل جمع اور متناقص قرار دیتا ہے۔

جہاں "ہونا" ہے وہ "نہ ہونا" نہیں اور جہاں "نہ ہونا" ہے وہاں "ہونا" نہیں۔



پس ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب ضروری ہے مگر چونکہ ضرورتاً "ہونا" ہے اور دنیا اور معاشرہ ایک حرف عبث نہیں لہٰذا اس دنیا پر "سکون" اور قیام کی حکومت ہے۔ "کیوں ہوا" کا فلسفہ وہ ہے کہ جو "ہونے" اور "نہ ہونے" کو آن واحد میں قابل جمع جانتا ہے اور یہ حرکت ہی ہے۔ حرکت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کوئی شے اور باوجود ہونے کے نہ ہو۔ پس "کیسے تھا" کا فلسفہ اور "کیوں ہوا" کا فلسفہ ہستی کے بارے میں دو بالکل متضاد اور مختلف نظریے ہیں۔ ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ اگر ہم پہلے گروہ میں اپنے آپ کو شامل کرلیں تو ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ معاشروں میں "ہونا" رہا ہے "نہ ہونا" نہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم دوسرا گروہ اختیار کرلیں تو وہاں معاشرے "نہ ہونے" سے متعلق ہیں، "ہونے" سے نہیں۔ پس ہمارے پاس گذشتہ مفہوم کے مطابق یا علمی تاریخ ہے اور فلسفہ تاریخ نہیں یا فلسفہ تاریخ ہے اور علمی تاریخ نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہستی اور نیستی، حرکت و سکون اور امتناع تناقص کے قانون کے بارے میں اس طرح کی سوچ مغربی انداز فکر ہے اور یہ ہستی کے فلسفی مسائل خاص طور "اصالت وجود" کے عمیق مسئلے اور بہت سے دیگر مسائل سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

اول یہ کہ "ہونا" سکون کے مساوی بعبارت دیگر سکون "ہونا" ہے اور حرکت ہونے نہ ہونے کے درمیان ملاپ ہے یعنی دو نقیضوں کا ملاپ ہے، یہ بات ان بڑے اشتباہات میں سے ہے جن سے مغرب کے بعض فلسفی دو چار ہوئے ہیں، ثانیاً جو کچھ یہاں ذکر ہوا ہے، اس کا اس فلسفی مسئلے سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

یہاں جو بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ معاشرہ ہر زندہ وجود کی طرح دو قسم کے قوانین کا حامل ہے۔ ایک وہ قوانین جو ہر نوع کے دائرہ نوعیت پر حکم فرما ہے اور دوسرے وہ جو انواع کے تغیرات اور ان کے آپس میں تبدیلی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ہم پہلی قسم کو "کیسے تھا" اور دوسری کو "کیوں ہوا" سے متعلق قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں۔

اتفاقاً بعض بہت اچھے ماہرین عمرانیات نے اس نکتہ پر توجہ مبذول کی ہے، " آگسٹ کانٹ" انہی میں سے ہے۔ "ریمون آرون" کہتا ہے: حرکت اور سکون" آگسٹ کانٹ" کی عمرانیات کے دو خاص مقولے ہیں۔ سکون اس موضوعی مطالعے سے متعلق ہے، جسے آگسٹ کانٹ نے اجتماعی اجماع (یا اجتماعی توافق) کا نام دیا ہے۔ معاشرہ ایک اعضاء کے ایک مجموعے (Organism) کی طرح زندہ ہے۔ جس طرح بدن کے کسی حصے کی کارکردگی کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے اس زندہ کل سے وابستہ کیا جائے جس کا وہ خود ایک حصہ ہے۔ اسی طرح حکومت اور سیاست کی جانچ پڑتال کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے تاریخ کے ایک معین وقت میں معاشرے کے کل سے وابستہ کیا جائے۔ آغاز میں حرکت ان پے در پے مراحل کی سادہ سی توصیف سے عبارت ہے جسے انسانی معاشرے طے کرتے چلے آئے ہیں۔

دودھ پلانے والے جانور ہوں یا رینگنے والے کیڑے، پرند ہوں یا چرند، مختلف انواع کے زندہ موجودات کی ہر نوع کو اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ اپنے خاص قوانین سے متصل ہیں جن کا تعلق ان کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ جب تک وہ اپنی اس نوع کی حدود میں رہتے ہیں، مذکورہ قوانین ان پر لاگو ہوتے ہیں۔

جیسے کسی حیوان کے مراحل جنین سے متعلق قوانین یا اس کی صحت یا بیماری یا طرز پیدائش و پرورش یا انداز حصول غذاء یا پھر اس کی مہاجرت، جبلت اور توالد و تناسل سے متعلق قوانین لیکن تبدیلی و تکامل انواع کے نظریے ۸ کے مطابق خصوصی قوانین کے علاوہ ہر نوع اپنے نوعیت میں کچھ اور قوانین بھی رکھتی ہے جو تبدیلی و تکامل انواع اور ان کی پستی سے بلندی تک پہنچنے سے متعلق ہے۔ یہی قوانین ہیں جو فلسفی شکل اختیار کرتے ہیں اور جسے ہم فلسفہ تکامل تو کہہ سکتے ہیں مگر علم حیاتیات نہیں، معاشرہ بھی اس اعتبار سے کہ ایک زندہ وجود ہے، دو طرح کے قوانین کا حامل ہے:



ایک قوانین حیات اور دوسرے قوانین تکامل۔ وہ قوانین جن کا تعلق تمدنوں کی پیدائش اور ان کے انحطاط کے اسباب سے ہے اور جو معاشروں کی شرائط حیات کو معین کرتے ہیں اور جن کی حکمرانی تمام معاشروں، اطوار اور تغیرات پر ہے، انہیں ہم معاشروں کے قوانین کی اصطلاح کہتے ہیں اور وہ قوانین جو معاشروں کے ایک عہد سے دوسرے عہد میں ارتقاء پانے اور ایک نظام سے دوسرے نظام میں جانے سے متعلق ہیں، ان کے لئے معاشروں کی "کیوں ہوا" کے قوانین کی اصطلاح لاتے ہیں، بعد میں جب ہم دونوں قسم کے مسائل کو پیش کریں گے تو ان کا فرق بہتر طور پر واضح ہوگا۔ پس علم تاریخ تیسرے مفہوم میں معاشروں کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں جانے اور تکامل پانے سے متعلق علم ہے۔

ان کی زندگی کا علم نہیں جو ان کے ایک خاص مرحلے یا تمام مراحل حیات کی عکاسی کرے۔ ہم نے ان مسائل کے لئے "فلسفہ تاریخ" کی اصطلاح اس لئے پیش کی ہے تاکہ ان مسائل کا ان مسائل پر گمان نہ ہو، جنہیں ہم نے علمی تاریخ کے نام سے یاد کیا ہے۔ علمی تاریخ سے نسبت پانے والے مسائل جن کا تعلق معاشرے کی غیر تکاملی حرکات سے ہے، ان مسائل سے جدا نہیں کئے جا سکتے جو فلسفہ تاریخ سے متعلق ہیں اور جن کی نسبت معاشرے کی تکاملی حرکات سے ہے اور اس لئے اشتباہات رونما ہوتے ہیں۔

فلسفہ تاریخ علمی تاریخ کی طرح کلی ہے جزوی نہیں، عقلی ہے نقلی نہیں۔ لیکن علمی تاریخ کے برخلاف یہ معاشروں کے "کیوں ہوا" کا علم ہے "کیسے تھا" کا نہیں۔ نیز علمی تاریخ کے برخلاف فلسفہ تاریخ سے متعلق مسائل کا تاریخ سے رشتہ صرف یہ نہیں ہے کہ وہ گزرے ہوئے زمانے سے وابستہ ہیں بلکہ یہ ان واقعات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کا آغاز گزشتہ زمانے میں ہوا اور جن کا عمل اب بھی جاری ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ زمانہ اس طرح کے مسائل کے لئے محض ایک "ظرف" نہیں بلکہ یہ ان مسائل کے پہلوؤں سے

ایک پہلو ہے۔

علم تاریخ اپنے تینوں مفاہیم میں مفید ہے یہاں تک کہ نقلی تاریخ بھی جس کا تعلق اشخاص کی سیرت اور ان کے حالات سے ہو، سودمند، انقلاب آفرین، مربی اور تعمیری ہوسکتی ہے۔ البتہ یہ اس بات سے وابستہ ہے کہ ہم کن افراد کی تاریخ حیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کی زندگی سے کن نکات کو لیتے ہیں۔ انسان جس طرح "محاکات" کے قانون کے تحت اپنے زمانے کے لوگوں کی ہم نشینی، ان کی رفتار و کردار اور ارادوں سے متاثر ہوتا ہے اور جس طرح معاصر لوگوں کی زندگی اس کے لئے سبق آموز اور عبرت انگیز ہوتی ہے، نیز جس طرح وہ اپنے زمانے کے لوگوں سے ادب اور راہ ورسم زندگی سیکھتا ہے اور کبھی لقمان کی طرح بے ادبوں سے ادب سیکھتا ہے تا کہ ان جیسا نہ ہو، اسی طرح گذشتہ لوگوں کی سرنوشت بھی اس کے لئے باعث ہدایت ہوتی ہے۔ تاریخ ایک براہ راست نشر ہونے والی فلم کی طرح ہے جو ماضی کو حال میں بدلتی ہے، اسی لئے قرآن کریم ان افراد کی زندگی کے مفید نکات کو پیش کرتا ہے، جو نمونہ عمل اور "اسوہ" بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس بات کی تصریح بھی کرتا ہے کہ انہیں "اسوہ" قرار دو۔[1]

جب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں تمہارے لئے ایک عمدہ نمونہ حیات موجود ہے۔" (سورہ احزاب، آیت ۲۱)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرٰهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ ۝

[1] ڈارون کا مشہور نظریہ "مترجم".



"ابراہیم اور ان کے ساتھ رہنے والوں میں تمہارے لئے "اسوۂ حسنہ" موجود ہے۔" (سورہ ممتحنہ، آیت ۵)

قرآن "اسوہ" کے عنوان سے جن ہستیوں کو پیش کرتا ہے وہاں اس کے پیش نظر ان کی دنیاوی شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی اخلاقی اور انسانی شخصیت کو پیش نظر رکھتا ہے۔ جیسے ایک سیاہ رنگ غلام لقمان جو بادشاہ تھے نہ مشہور فلسفی اور نہ ہی دولت مندوں میں ان کا شمار ہوتا تھا بلکہ اس کے برعکس ایک غلام تھے مگر صاحب بصیرت تھے۔ قرآن نے انہیں حکیم و دانا کے نام سے یاد کیا ہے اور ان کے علم کو حکمت و دانائی کہا ہے یہی صورت "مومن آل فرعون" اور "مومن آل یاسین" کی ہے۔

اس کتاب میں جس میں ہم معاشرے اور تاریخ کو اسلامی طرز فکر کی روشنی میں پیش کررہے ہیں، ہمارے مطمع نظر صرف "سائنسی تاریخ" اور "فلسفہ تاریخ" ہے، کیوں کہ تاریخ کے یہی وہ دو رخ ہیں جو طرز فکر کے کلی مفہوم کے دائرے میں آتے ہیں۔

اس اعتبار سے ہم اپنی گفتگو کو ان دونوں موضوعات کے بارے میں کچھ آگے بڑھاتے ہیں اور "سائنسی تاریخ" سے آغاز کلام کرتے ہیں۔

سائنسی تاریخ سب سے پہلے مقدمہ کے طور پر یہ یاد آوری ضروری ہے کہ علمی تاریخ اس مفہوم پر مبنی ہے، جسے ہم گذشتہ اوراق میں عرض کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ افراد سے الگ معاشرہ اصالت وحیثیت کا حامل ہے، اگر افراد سے جدا معاشرہ اصالت کا حامل نہ ہوتو افراد اور ان پر لاگو قوانین کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا اور اس کے نتیجہ میں علمی تاریخ جو معاشروں پر حکم فرما قواعد وضوابط کا علم ہے، باقی نہیں رہے گا، تاریخ کسی قانون کی حامل تب ہوسکتی ہے جب تاریخ کوئی طبیعت رکھتی ہو اور تاریخ کسی طبیعت کی حامل تب ہوسکتی ہے جب معاشرہ کوئی طبیعت رکھتا ہو۔ سائنسی تاریخ کے بارے میں مندرجہ ذیل مسائل کا

مطالعہ ضروری ہے:

۱۔علمی تاریخ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، نقلی تاریخ پر منحصر ہے، نقلی تاریخ علمی تاریخ کی تجربہ گاہ کے لئے مواد کی حیثیت رکھتی ہے، پس سب سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ نقلی تاریخ معتبر اور قابل اعتماد ہے بھی یا نہیں۔ اگر قابل اعتماد نہیں ہے، تو پھر گذشتہ معاشروں پر حاکم قوانین کے بارے میں کسی طرح کی علمی تحقیق بیہودہ اور عبث ہے۔

۲۔ بالفرض "نقلی تاریخ" قابل اعتماد ہو اور معاشرے کے لئے افراد سے الگ حیثیت اور طبیعت کو مان لیا جائے، تاریخ حوادث و واقعات سے کلی قواعد اور قوانین کا استنباط اس بات پر موقوف ہے کہ قانون "علیت" اور جبر وسبب ومسبب انسانی مسائل کے حدود و اختیارات میں موجود ہو، یعنی ان مسائل میں موجود ہو، جو انسان کے ارادہ و اختیار سے وابستہ ہیں اور جن میں تاریخی واقعات بھی شامل ہیں، وگرنہ قابل عمومیت وکلیت نہیں اور انہیں قاعدے اور ضابطے کے تحت نہیں لیا جا سکتا۔ کیا قانون علیت تاریخ پر مسلط ہے؟ اگر ہے تو پھر آزادی اور اختیار کے بارے میں انسان کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

۳۔کیا تاریخ "میٹریالسٹ" ہے اور مادی طبیعت کی حامل ہے؟ کیا تاریخ پر حکم فرما اصلی طاقت مادی ہے اور تمام روحانی طاقتیں تاریخ کی مادی طاقت کے تابع ہیں اور ان کی صورت فرعی یا طفیلی کی سی ہے؟ یا اس کے برعکس طبیعت تاریخ معنوی ہے اور تاریخ پر حاکم طاقت ایک معنوی طاقت ہے اور مادی طاقتیں اس کی فرع، اس کی تابع اور طفیلی ہیں؟ یعنی کیا تاریخ خود اپنی ذات میں مثالیت پسند ہے یا کوئی تیسری صورت موجود ہے؟ اور وہ یہ ہے کہ تاریخ کی طبیعت مخلوط ہے اور اس میں دو یا کئی طاقتوں کا عمل دخل ہے اور متعدد مادی اور معنوی طاقتیں کم وبیش ایک ہم آہنگ اور کبھی متضاد نظام کی صورت میں تاریخ پر حکومت کرتی ہیں؟



## ۱۔نقلی تاریخ کا معتبر یا بے اعتبار ہونا

کچھ لوگ نقلی تاریخ سے شدید بدظن ہیں، وہ تمام واقعات کو ناقلین کی جعل سازی جانتے ہیں جو ذاتی اغراض ومقاصد یا قومی اور مذہبی تعصّبات یا پھر اجتماعی تعلقات کی بنیاد پر واقعات کو نقل کرنے میں کمی بیشی، الٹ پھیر، جعل وتحریف کرتے ہیں اور تاریخ کو اپنی مرضی کے مطابق جیسا چاہتے ہیں، رنگ دیتے ہیں۔

حتیٰ کہ ان افراد نے بھی جنہوں نے عملاً اخلاقی طور پر جعل اور الٹ پھیر سے دامن بچایا ہے، واقعات کو نقل کرنے میں "انتخاب" سے کام لیا ہے، یعنی انہوں نے ہمیشہ ان چیزوں کو نقل کیا ہے، جو ان کے عقائد اور اہداف سے ہم آہنگ رہی ہے اور ان واقعات کو نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے، جو ان کے عقائد اور جذبات کے خلاف رہے ہیں، اس طرح کے لوگوں نے اگرچہ تاریخی واقعات کو نقل کرنے میں اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا اور کوئی جعلی بات اس میں نہیں بڑھائی، لیکن اپنی پسند کے واقعات نقل کر کے تاریخ کو جیسا چاہا ہے، شکل دے دی ہے۔ ایک حادثہ ایک شخصیت اسی وقت صحیح طور پر قابل تحقیق وتحلیل ہے کہ جب اس سے متعلق تمام باتیں محقق کے روبرو ہوں اور اگر بعض چیزیں ہوں اور بعض نہ ہوں اور چھپا دی گئی ہوں، تو پھر حقیقی چہرہ پوشیدہ رہتا ہے اور کوئی دوسری صورت ابھر آتی ہے۔

یہ بدگمان لوگ نقلی تاریخ کے بارے میں بالکل اسی طرح سوچتے ہیں، جس طرح بعض بدگمان فقہا مجتہدین نقل احادیث وروایات کے بارے میں سوچتے ہیں اور اسی کو "انسداد باب علم" کہا گیا ہے۔ تاریخ کے بارے میں بھی ایسی سوچ کے حامل افراد "انسدادی" ہیں۔ بعض لوگوں نے تاریخ کے بارے میں طنزاً کہا ہے:

" تاریخ نام ہے، وقوع پذیر نہ ہونے والے واقعات کا جو مورخ موقع سے

غیر حاضر ہوتا ہے۔"

ایک صحافی سے اس طنز کو نقل کیا گیا ہے کہ

"حقیقتیں مقدس ہیں، مگر عقیدہ آزاد ہے۔"

تاہم بعض افراد اس دور تک بدگمان نہیں ہیں، لیکن انہوں نے تاریخ کے بارے میں شک کے فلسفے کو ترجیح دی ہے۔

کتاب "تاریخ کیا ہے؟" میں پروفیسر سر جارج کلارک سے نقل کیا گیا ہے کہ:

"گذشتہ دور میں رونما ہونے والے واقعات ایک یا کئی ذہنوں سے چھنتے چھناتے، ہم تک پہنچتے ہیں، لہٰذا نا قابل تغیر، بسیط اور جامد ذرات پر حاوی نہیں ہیں، اس موضوع پر تحقیق لا حاصل رہتی ہے، اسی لئے بعض محققین نے فلسفہ شک میں پناہ لی ہے اور کچھ نہیں تو اس عقیدے کا سہارہ لیا ہے، چونکہ تمام تاریخی فیصلوں میں لوگوں کے ذاتی نظریات کا عمل دخل ہے، لہٰذا کسی پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور کوئی عینی تاریخی حقیقت موجود نہیں ہے۔"[1]

یہ حقیقت ہے کہ آنکھیں بند کر کے موثق راویوں پر بھی اعتبار نہیں کیا جا سکتا، لیکن پہلی بات تو یہ ہے کہ تاریخ، دوسرے علوم میں بدیہات کی طرح کچھ اصول رکھتی ہے اور وہی اصول خود محقق کے تحلیل و تجزیہ میں آسکتے ہیں۔ پھر ثانیاً محقق ایک طرح کے اجتہاد کے ساتھ بعض نقول کی صحت اور عدم صحت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس سے نتیجہ حاصل کر سکتا ہے۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل جن کی بعض ادوار میں بہت دھوم رہی ہے لیکن کئی صدیاں گذرنے کے بعد محققین نے ان کے غیر معتبر ہونے کو سورج کی طرح روشن کر دیا ہے، اسکندریہ کے کتب خانے کو جلانے کی داستان جو ساتویں صدی کی ہے۔

[1] "تاریخ چیست؟" ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص ۸۔



جی ہاں فقط ساتویں صدی ہجری سے زبان زد خاص و عام ہوئی اور اس طرح پھیلی کہ بتدریج اکثر تاریخی کتابوں میں سرائیت کر گئی، موجودہ صدی کے محققین کی تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ محض ایک بے بنیاد افسانہ ہے، جسے خود غرض عیسائیوں نے گڑھ رکھا ہے، جیسے کوئی حقیقت چھپا دی جاتی ہے، لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ سامنے آجاتی ہے، لہٰذا مندرجات تاریخ کے بارے میں بطور کلی بدگمانی نہیں کی جا سکتی۔

## ۲۔ تاریخ میں قانون علت و معلول

کیا تاریخ پر قانون علت حکم فرما ہے؟ اگر علت کی حکومت ہے، تو اس کا لازم یہ ہے کہ ہر واقعہ کی وقوع پذیری اس کی اپنی حد تک حتمی اور نا قابل اجتناب رہی ہے اور اس طرح ایک خاص "جبر" تاریخ پر مسلط ہے اور اگر تاریخ پر جبر کا تسلط ہے، تو پھر نوع بشر کی آزادی اور اختیار جبری ہے، تو پھر کسی شخص کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی اور کوئی بھی قابل توصیف و تمجید یا مستحق مذمت و ملامت نہیں ہوگا اور قانون علت کی حکمرانی نہیں تو پھر کلیت بھی نہیں اور اگر کلیت نہیں تو پھر تاریخ قوانین اور ضوابط سے عاری ہے، کیونکہ قانون کلیت کا نتیجہ ہے اور کلیت قانون علت کا نتیجہ ہے۔

یہ وہ پیچیدہ سوال ہے، جو "علمی تاریخ" اور "فلسفہ تاریخ" کے بارے میں پایا جاتا ہے، بعض افراد نے قانون علت اور قانون کلیت کو مان کر آزادی اور اختیار کا انکار کیا ہے اور آزادی کے نام پر جو چیز انہوں نے قبول کی ہے، وہ درحقیقت آزادی نہیں ہے، بعض نے اس کے برعکس اصول آزادی کو قبول کر کے تاریخ کی قانون پذیری سے انکار کیا ہے۔ اگر عمرانیات کے ماہرین نے قانون علت اور آزادی کو غیر قابل یکجائی جانا ہے اور علیت سے رشتہ جوڑ کر آزادی کی نفی کی ہے۔ "ہیگل" اور اس کی پیروی میں "مارکس" جبر تاریخ کے حامی رہے، ہیگل اور مارکس کی نظر میں آزادی ضرورت تاریخ سے آگاہی کے

سواء کچھ نہیں۔"مارکس اور مارکسزم" کا مصنف اینجلز کی تالیف شدہ کتاب "اینٹی ڈیورنگ" کے حوالے سے لکھتا ہے:

"ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے آزادی اور ضرورت کے تعلق کی انتہائی واضح طور پر نشان دہی کی ہے۔اس کی نظر میں آزادی، ادراک ضرورت کا نام ہے،ضرورت بس اس حد نابینا ہے کہ اس کا ادراک نہ ہو، آزادی، قوانین فطرت کے مقابل کھڑے ہونے میں نہیں بلکہ ان قوانین کی شناخت اور انہیں معین مقاصد کے لئے بروئے کار لانے میں ہے۔یہ امر خارجی طور پر بھی قوانین فطرت پر صادق آتا ہے اور انسان کی روح وجسم پر بھی۔"

نیز اس کتاب میں مولف اس موضوع پر ایک مختصر بحث کرتا ہے کہ انسان خاص تاریخی حالات کے تحت اور ان حالات کی معین کردہ سمت میں اقدام کر سکتا ہے اور اسے کرنا چاہیے۔اس کے بعد لکھتا ہے:

"درحقیقت تاریخ کے ذریعے ہمارے حوالے کی جانے والی چیزوں کی شناخت انسان کے عمل کو زیادہ موثر بناتی ہے، ان چیزوں کے خلاف ہر اقدام تاریخ کے خلاف ردعمل اور اس سے ٹکرانے کے مترادف ہوگا، ان سے ہم آہنگ سمت میں اقدام، گویا تاریخ کی سمت اور راستے پر حرکت کہلائے گی،لیکن یہاں یہ سوال ہوگا کہ آزادی کا کیا بنے گا؟ مارکس کا مکتب فکر اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ آزادی عبارت ہوگی،فرد کی ضرورت تاریخ اور اس جماعت کے راستے سے آگاہی کی جس کی سمت اسے کھینچا جا رہا ہے۔"[1]

ظاہر ہے یہ باتیں مسئلے کو حل نہیں کرتیں، یہاں بات تاریخی حالات کے ساتھ

[1] مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈریو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائیان، ص ۲۷، ۳۸، پانچواں ضمیمہ۔



انسان کے رابطہ کی ہے۔کیا انسان تاریخی شرائط پر حاکم ہے؟ انہیں کوئی اور جہت دے سکتا ہے؟ ان کا رخ بدل سکتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا اور تاریخ کو کوئی سمت نہیں دے سکتا یا اس کے رخ میں تبدیلی نہیں لاسکتا، تو پھر مجبوراً تاریخ کے دھارے پر لا کر ہی وہ اپنے آپ کو زندہ رکھ سکتا، بلکہ کمال حاصل کر سکتا ہے، وگرنہ اس کے خلاف اپنی راہ متعین کرنا موت کو دعوت دینا ہے۔

اب یہ سوال درپیش ہے کہ کیا انسان کو تاریخ کی سمت میں قرار پانے اور نہ پانے میں اختیار ہے؟ یعنی کیا وہ اس امر میں آزاد ہے یا مجبور؟ اور کیا فرد پر معاشرے کے تقدم کے قانون کے مطابق اور اس بات کے بعد کہ فرد کے وجدان وشعور واحساس کو مکمل طور پر معاشرہ وتاریخ خاص کر اقتصادی حالات بناتے ہیں، آزادی کے لئے کوئی جگہ باقی رہتی ہے؟

پھر "آزادی، ضرورت کے بارے میں آگاہی سے عبارت ہے" کا کیا مفہوم ہے؟ کیا وہ شخص جو خوفناک سیلاب کا شکار ہے اور اس بات سے آگاہ ہے کہ چند گھنٹوں میں یہ سیلاب اسے سمندر کی گہرائیوں میں پہنچا دے گا یا وہ شخص جو کسی بلندی سے گر رہا ہو، اس بات سے واقف ہو کہ قانون کشش ثقل اسے چند لمحوں میں چور کر دے گا، سمندر کی گہرائیوں میں جانے یا زمین پر گرنے میں آزاد ہے؟

تاریخی جبری مادیت کی رو سے، مادی واجتماعی شرائط انسان کو محدود کر دیتی ہے، اس کے لئے سمت کا تعین کرتی ہیں اور اس کے وجدان، اس کی شخصیت اور اس کے ارادہ انتخاب کو بناتی ہیں اور وہ اجتماعی شرائط کے مقابل ایک خالی برتن اور خام مواد کے سوا کچھ نہیں اور انسانی شرائط کا ساختہ ہے۔

انسان نے اجتماعی شرائط کو نہیں بنایا پچھلوں کی شرائط بعد میں انسان کے لئے راستہ معین کرتی ہیں، مستقبل کی شرائط کی معمار نہیں، اس بناء پر آزادی کی صورت کوئی معنی

ومفہوم نہیں رکھتی۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی آزادی، نظریہ فطرت کے بغیر قابل تصور نہیں، اس نظریے کے مطابق انسان دنیا کے عمومی جوہری حرکت کی راہ میں دنیا سے ہٹ کر ایک اضافی پہلو کے ساتھ آتا ہے، یہی پہلو اس کی شخصیت کو پہلی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کے بعد عوامل ماحول کے زیر اثر اس کی شخصیت کی تکمیل اور پرورش ہوتی ہے، یہی وجودی بعد ہے، جو انسان کو انسانی شخصیت دیتا ہے اور اس منزل تک لاتا ہے کہ وہ تاریخ پر حکمرانی کرنے لگتا ہے اور تاریخ کی راہ کو معین کرتا ہے، ہم اس سے پہلے "جبر واختیار" کے عنوان کے تحت عظیم شخصیات کے کردار کے تذکرے میں اس موضوع پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

انسان کی آزادی، جس مفہوم میں ہم اشارہ کر چکے ہیں، نہ تو قانون علیت سے ٹکراتی ہے اور تاریخی مسائل کی کلیت سے اور نہ ہی تاریخ کی قانون پذیری کی منافی ہے۔

یہ بات کہ انسان آزادی واختیار کے ساتھ اپنی فکر اور ارادے کے موجب اجتماعی زندگی میں ایک معین، مشخص اور غیر قابل تغیر راہ رکھتا ہو، اس کا معنی سوائے اس کے کہ کچھ نہیں کہ انسان اور انسان کے ارادے پر ایک اندھی ضرورت حکم فرما ہو، تاریخ کی قانونی پذیری اور کلیت میں ایک معترض بات یہ بھی ہے کہ تاریخ واقعات وحادثات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کبھی چند جزوی اور حادثاتی واقعات بھی تاریخ کے دھارے کو بدل دیتا ہے، البتہ اتفاقی واقعات سے مراد بعض ناواقف افراد کی سوچ کے برخلاف علت کے بغیر رونما ہونے والے واقعات نہیں ہیں، بلکہ وہ واقعات ہیں جو ایک عام اور کلی علت سے رونما نہیں ہوتے اور اس اعتبار سے کلی ضابطے سے عاری ہیں۔

اگر وہ واقعات، جو کلی ضابطے سے عاری ہیں، تاریخ میں موثر کردار کے حامل ہوں، تو تاریخ کسی قاعدے، قانون اور مشخص روایت سے خالی ہوگی۔ اتفاقی تاریخی واقعات سے متعلق ضرب المثل مصر کی مشہور ملکہ قلوبطرہ کی ناک ہے، جس نے تاریخ کے



دھارے کو موڑ دیا۔ ایسے جزوی اور اتفاقی واقعات کی کمی نہیں، جنہوں نے تاریخ کے رخ کو موڑ دیا ہے۔

"ایڈورڈ ہیلٹ کار" اپنی کتاب "تاریخ کیا ہے؟" میں لکھتا ہے: "جبر تاریخ پر حملے کی دوسری بنیاد قلوپطرہ کی ناک" کا مشہور معمہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے، جو تاریخ کو کم و بیش اغراض کا ایک باب اور اتفاقی امور سے ابھرنے والے واقعات کی ایک کڑی اور انتہائی اتفاقی علل سے منسوب ایک چیز جانتا ہے۔

عام طور پر مورخین نے جنگ ایکٹیوم کی طرف جن علل کو مسلم جانتے ہوئے نسبت دی ہے، وہ درست نہیں۔ یہ جنگ انتھونی کی قلوپطرہ سے عشق کا نتیجہ تھی، جب بایزید گٹھیا کی بیماری کی وجہ سے مرکزی یورپ میں اپنی پیش قدمی جاری نہ رکھ سکا۔

گبین نے لکھا ہے: "کسی انسان پر کسی بیماری کا تھوڑا سا حملہ ممکن ہے، کئی قوموں کو تباہی سے بچا لے یا تباہی کو التوا میں ڈال دے۔" جس وقت ۱۹۲۰ء کے موسم خزاں میں یونان کے بادشاہ الیگزینڈر کو ایک تربیت یافتہ بندر نے کاٹ لیا اور اس کی موت کا سبب بنا، تو اس حادثے نے ایسے واقعات کو جنم دیا کہ سرونیسٹن چرچل کو کہنا پڑا کہ ۲۵۰۰۰ افراد بندر کے کاٹنے سے مر گئے۔" یا ٹروٹسکی ۱۹۲۳ء کے موسم خزاں میں مرغابیوں کا شکار کرتے ہوئے بخار کے عارضے میں مبتلا ہو گیا اور ایسے موقع پر جب اس کی جنگ زینوف کامنف اور اسٹالن سے ۱۹۳۳ء کے موسم خزاں میں جاری تھی، وہ بستر پر گر پڑا۔ وہ لکھتا ہے:

"انسان کسی جنگ یا انقلاب کی پشین گوئی تو کر سکتا ہے، لیکن موسم خزاں میں مرغابیوں کے شکار کے نتائج کی پیشگوئی ناممکن ہے۔"[1]

---

[1] "تاریخ چیست؟" ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص، ۱۱۴، ۱۴۵

عالم اسلام میں آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کی شکست اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ اتفاق کو تاریخ کی سرنوشت دخل حاصل ہے، عباسیوں کے ساتھ اپنی آخری جنگ کے دوران میں سخت پیشاب آ گیا، لہٰذا وہ ایک طرف چلا گیا اتفاق سے وہاں دشمن کا ایک آدمی جا رہا تھا، اس کی نظر پڑی اور اس نے اسے قتل کر دیا۔ اس کے قتل کی خبر فوج میں پھیل گئی چونکہ اس حادثے کے بارے میں پہلے سے سوچا نہ گیا تھا، فوج کا جذبہ سرد پڑ گیا اور وہ بھاگ کھڑی ہوئی۔ یوں بنی امیہ کی حکومت ختم ہوگئی، لہٰذا کہا گیا:

ذهبت الدولة ببولة

ایڈورڈ ہیلٹ کار اس امر کی توضیح کے بعد کہ حادثہ علت و معلول کے ایک رشتے سے منسلک ہوتا ہے، جو علت و معلول کے ایک اور رشتے کو قطع کر دیتا ہے نہ یہ کہ ایسا کوئی حادثہ ہوتا ہے، جو بے علت ہو، لکھتا ہے:

"آخر کس طرح ہم علت و معلول کے منطقی تواتر کو تاریخ میں دریافت کر سکتے ہیں اور اسے تاریخ کا مبنیٰ قرار دے سکتے ہیں، جب کہ ہمارا تواتر ہر آن ممکن ہے۔ کسی دوسرے تواتر کے ذریعے جو ہماری نگاہ میں غیر مربوط ہو، منقطع ہوتا رہے یا کسی اور ڈگر پر چل پڑے۔"[1]

اس اشکال کے جواب کا تعلق معاشرے اور تاریخ کے لئے ایک معین رنگ والی طبیعت کے ہونے اور نہ ہونے سے ہے، اگر تاریخ معین راہ رکھنے والی طبیعت سے ہمکنار ہے، تو جزوی واقعات کا کردار ناچیز ہو جائیگا، یعنی جزوی واقعات اگرچہ مہروں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، لیکن کل تاریخ کی راہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس سفر میں تیزی یا کندی آ جائیگی، لیکن اگر تاریخ طبیعت، حیثیت اور اس

[1] "تاریخ چیست؟" ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص ۱۴۶



معین شدہ راہ سے عاری ہوگئی، جس سے طبیعت اور الگ حیثیت اس کے لئے مقرر کرے گی، تو لازماً تاریخ کی کوئی معین اور مشخص راہ نہیں ہوگی اور پہلے سے اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا اور وہ کلیت سے عاری ہوگی۔

تاریخ کے بارے میں ہمارا نکتہ نظر یہ ہے کہ تاریخ طبیعت اور حیثیت کی حامل ہے اور یہ طبیعت اور حیثیت اسے ان انسانوں سے ملتی ہے، جو فطرتاً کمال کی تلاش میں ہوتے ہیں۔ اتفاقی طور پر رونما ہونے والے واقعات تاریخ کی کلیت اور ضرورت کو نقصان نہیں پہنچاتے۔ مونٹیسکو نے اتفاق کے بارے میں بڑی خوبصورت بات کہی ہے اور اس کے کچھ حصے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

"اگر اتفاقی طور پر یعنی ایک خاص علت کے سبب کسی حکومت کا تختہ الٹ جائے، تو یقیناً اس میں کسی کلی سبب کا ہاتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ حکومت ایک جنگ میں گھٹنے ٹیک بیٹھتی ہے۔"

وہی کہتا ہے: "بولٹاوا کی جنگ جو سویڈن کے بادشاہ بارہویں چارلس کے زوال کا سبب ہوئی، اگر نہ ہوتی اور وہ بولٹاوا میں شکست نہ کھاتا تو کسی اور مقام پر شکست کھا لیتا، اتفاقی واقعات کی تلافی آسان ہو جاتی، لیکن جو واقعات چیزوں کی فطرت سے دائماً جنم لیتے رہتے ہیں ان سے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔"[2]

## ۳۔ کیا تاریخ کی فطرت مادی ہے؟

تاریخ کس فطرت کی حامل ہے؟ اس کی اصل فطرت ثقافتی ہے یا سیاسی ہے؟ اقتصادی ہے، مذہبی ہے یا اخلاقی ہے؟ اس کے مزاج میں مادیت ہے یا روحانیت؟ یا پھر مخلوط ہے؟

[2] مراحل اساسی اندیشہ در جامعہ شناسی۔ فارسی۔ ص ۲۷

پہلا سوال تاریخ سے متعلق اہم ترین مسائل میں سے ہے۔ جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا، تاریخ کے بارے میں ہماری شناخت صحیح نہیں ہوگی۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ تمام مادی اور روحانی عوامل تاریخ کے بننے اور اس کی تشکیل میں موثر رہے ہیں اور اب بھی ہیں، لیکن یہاں تقدم، اصالت اور تعین کنندہ ہونے سے متعلق گفتگو ہے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان عوامل میں سے کونسا عامل تاریخ کی اصلی روح اور اس کی اصل ہویت ہے؟ کون سا عامل باقی تمام عوامل کی توجیہ وتفسیر کرتا ہے؟

ان میں سے کونسا عامل بنیاد ہے اور باقی عوامل عمارت؟ عام طور پر اہل نظر تاریخ کو کئی انجنوں والی گاڑی سمجھتے ہیں، جس میں ہر انجن دوسرے انجن کی نسبت اپنی جگہ اپنی الگ حیثیت رکھتا ہے۔ یہ لوگ تاریخ کو صرف ایک فطرت والی نہیں سمجھتے بلکہ اسے کئی فطرتوں والی جانتے ہیں، لیکن اگر ہم تاریخ کو کئی انجنوں والی گاڑی اور کئی فطرتوں والی شے جانیں تو پھر تاریخ کے تکامل اور کمال کی طرف اُ کے سفر کا مفہوم کیا ہوگا؟ یہ بات ممکن ہی نہیں کہ متعدد انجن چل رہے ہوں، جو کارکردگی میں ایک دوسرے میں الگ ہوں اور تاریخ کو اپنے اپنے دھارے پر پہنچانا چاہتے ہیں، تاریخ پر حکم فرما ہوں اور تاریخ کسی مشخص کمال کے راستے میں آگے بڑھ سکے۔ مگر یہ کہ مذکورہ عوامل کو تاریخ کی جبلی قوتوں کا درجہ دیا جائے اور ان تمام پر مافوق، تاریخ کی ایک روح مانی جائے، جو تاریخ کی گوناگوں جبلی طاقتوں سے فائدہ اٹھا کر کسی معین راہ کمال پر پہنچاتی ہو۔ یہی وہ روح ہے جو تاریخ کی حقیقی ہویت ہے، لیکن یہ تعبیر تاریخ کی ایک طبیعت کی بات سے مختلف ہے۔

تاریخ کی جبلی طاقتوں سے مراد کچھ اور ہے اور طبیعت تاریخ سے کچھ اور، کیوں کہ طبیعت تاریخ وہی ہے، جسے روح تاریخ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہمارے اس دور میں ایک نظریہ یہ ابھرا ہے، جس نے اپنے بہت سے حامی پیدا کر لئے ہیں اور وہ تاریخی میٹریالزم یا تاریخی "ڈائلکٹک میٹریالزم" کے نام سے مشہور ہے۔ تاریخی میٹریالزم یعنی



تاریخ کو معاشی نقطہ نظر سے دیکھنا، بعبارت دیگر تاریخی مادیت یعنی یہ کہ تاریخ ایک مادی ماہیت اور جدلیاتی وجود کی حامل ہے۔

مادی ماہیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے کی تمام تحریکیں شعبے اور مظاہر اس کی اقتصادی تنظیم کا حصہ ہیں، یعنی اس معاشرے کی پیداوار کی مادی قوتیں اس کے پیداواری روابط کی کیفیت ہیں جو اخلاق، علم، فلسفہ، مذہب، قانون اور ثقافت وغیرہ سے متعلق معاشرے کی تمام روحانی حقیقتوں کی تشکیل کرتے ہیں، انہیں سمت دیتے ہیں اور جب بدل جاتے ہیں تو انہیں بھی بدل دیتے ہیں۔

لیکن یہ جو کہا جاتا ہے کہ تاریخ ایک جدلیاتی وجود کی حامل ہے، جدلیاتی اس مفہوم میں ہے کہ تاریخ کی تکاملی حرکات دراصل جدلیاتی حرکات ہیں، یعنی وہ ایک ایسے جدلیاتی تضادات کا محلول اور نتیجہ ہے جو ایک دوسرے سے خاص نوعیت کا رشتہ رکھتے ہیں، غیر جدلیاتی تضادات سے جدلیاتی تضادات کا فرق یہ ہے کہ ہر مظہر اور واقعہ جبری طور پر اپنی نفی اور انکار کو اپنے وجود میں پرورش دیتا ہے اور ان مختلف تبدیلیوں کے بعد جو داخلی تضاد کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں، وہ مظہر ایک شدید کیفی تغیر کے بعد پہلے دو مرحلوں کی نسبت زیادہ بلند مرحلے میں تکامل پاتا ہے۔

پس تاریخی میٹریالزم میں دو مسئلے شامل ہیں، ایک ہویت تاریخ کا مادی ہونا اور دوسرا اس کی حرکات کا جدلیاتی ہونا۔ ہماری گفتگو یہاں پہلے مسئلے کے بارے میں ہوگی، دوسرا مسئلہ اس باب میں زیر بحث آئے گا، جہاں ہم تاریخ کے تحول وتکامل کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

"ہویت تاریخ کی مادیت" کا نظریہ ایک اور سلسلہ اصول سے وابستہ ہے، جو فلسفے، نفسیات یا عمرانیات کا پہلو لئے ہوئے ہے اور خود اپنے مقام سے آئیڈیالوجی سے متعلق نظریات اخذ کرتا ہے، بعض روشن فکر مسلمان اہل قلم اس بات کے مدعی ہیں کہ اسلام

نے ہر چند فلسفی مادیت کو تسلیم نہیں کیا ہے، لیکن تاریخی مادیت اس کے لئے قابل قبول ہے اور اسلام نے تاریخی اور معاشرتی نظریات کو اسی بنیاد پر قائم کیا ہوا ہے، لہٰذا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے لہٰذا جس اصول پر یہ نظریہ قائم ہے، ہم اس کے بارے میں اپنی معروضات پیش کرتے ہوئے اس کے "نتائج" پر بھی گفتگو کریں گے اور اس کے بعد اصل نظریہ کو سائنسی اور اسلامی نقطہ نظر سے تحقیق وتنقید کی منزل پر لائیں گے۔



# مادیت تاریخ کے نظریہ کی بنیاد

## ا۔روح پر مادہ کا تقدم

انسان جسم بھی رکھتا ہے اور روح بھی۔جسم، علم حیاتیات اور علم طب کا موضوع کا مطالعہ ہے لیکن روح اور اس سے متعلق امور فلسفے اور نفسیات کا موضوع ہیں، افکار، ایمان، احساسات، میلانات، نظریات اور آئیڈیالوجی نفسیاتی امور کا حصہ ہیں۔روح پر مادے کی تقدم کے اصول کی کوئی اساس نہیں بلکہ یہ صرف وہ عادی انعکاسات ہیں، جو مادہ عینی سے اعصاب اور دماغ پر وارد ہوتے ہیں۔ان امور کی حیثیت صرف اس حد تک ہے کہ یہ باطنی مادی قوتوں اور بیرونی دنیا میں رابطہ پیدا کرتے ہیں، لیکن خود یہ امور انسان کے وجود پر حاکم مادی طاقتوں کے مقابل طاقت شمار نہیں ہوتے، مثال کے طور پر نفسیاتی امور کو، گاڑی کی لائٹس سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، گاڑی رات کو لائٹس کے بغیر نہیں چل سکتی، وہ لائٹس کی روشنی میں اپنا راستہ طے کرتی ہے، لیکن گاڑی کو چلانے والی شے لائٹس نہیں انجن ہے۔

نفسیات اور روح سے متعلق امور یعنی افکار، ایمان، نظریات اور آئیڈیالوجی اگر تاریخ کی مادی طاقتوں کے رخ پر کام آئیں تو وہ تاریخ کی حرکت میں معاون ثابت ہوں گے، لیکن وہ خود ہرگز کسی حرکت کو وجود میں نہیں لا سکتے اور ہرگز مادی طاقتوں کے مقابل طاقت نہیں بن سکتے، نفسیاتی اور روحانی امور بنیادی طور پر کوئی طاقت نہیں ہیں، نہ یہ کہ طاقت نہیں بلکہ ان کی حقیقت مادی ہے، انسانی وجود کی حقیقی طاقتیں بن رہی ہیں، جو مادی طاقتوں کے عنوان سے جانی جاتی ہیں اور جنہیں مادی ترازو کے ذریعے تولا سکتا ہے۔

اس اعتبار سے نفسیات پر مبنی امور، حرکت بخش اور جہت بخش ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور معاشرے کو آگے بڑھانے کے لئے اہرم (Lever) شمار نہیں ہوتے، نفسیاتی تدریس اگر مطلقاً مادی اقدار پر منحصر اور ان کی توجیہ کرنے والی نہ ہوں تو کسی طرح بھی ایک اجتماعی حرکت ان سے ظہور میں نہیں آسکتی۔

اس بناء پر تفسیر تاریخ میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ہمیں ظاہری فریب میں نہیں آنا چاہیے، اگر تاریخ کے کسی حصے میں بظاہر یہ دیکھنے میں آئے کہ کسی فکر، کسی عقیدے اور کسی ایمان نے کسی معاشرے کو آگے بڑھایا ہے اور اسے رشد و کمال کی طرح حرکت دی ہے، اگر اچھی طرح تاریخ کا پوسٹ مارٹم کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان عقائد کی کوئی بنیادی حیثیت نہیں ہے اور جو مادی طاقتیں ہیں، جنہوں نے معاشرے کو آگے کی سمت حرکت دی ہے، یہ امور تو انہی مادی طاقتوں کا انعکاس ہیں، یہی طاقتیں ایمان کی شکل میں تحریک بن کر ابھری ہیں۔ تاریخ کو آگے بڑھانے والی مادی طاقت فنی نقطہ نظر سے معاشرے کا پیداواری نظام اور انسانی نقطہ نظر سے معاشرے کا محروم اور لوٹ کھسوٹ کا شکار ہونے والا طبقہ ہے۔ مشہور مادی فلسفی "فوئرباخ" (Feuer Bagh)) (جرمن فلسفی) جس کے بہت سے مادی نظریات سے مارکس نے استفادہ کیا ہے، لکھتا ہے:
"نظریہ کیا ہے؟"، "پراکسز (فلسفۂ عمل اجتماعی) کیا ہے؟" ان دونوں کے درمیان کس بات کا فرق ہے؟ اور پھر بات کا جواب اس طرح دیتا ہے:

"ہر وہ چیز جو میرے ذہن تک محدود ہے، نظری ہے اور جو بہت سے اذہان میں ابھرتی ہے، عملی ہے، وہ جو بہت سے اذہان کو آپس میں متحد کرتی ہے، ایک گروہ کی تشکیل کرتی ہے اور اس طرح دنیا میں اپنے لئے ایک مقام پیدا کرتی ہے۔"[1]

[1] مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈریو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائیان، ص۳۹۔



اس کا وفادار شاگرد مارکس لکھتا ہے:
"ظاہر ہے کہ تنقید کا اسلحہ، اسلحے پر تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، مادی طاقت کو مادی طاقت سے ہی نیچا دکھایا جا سکتا ہے۔"

مارکس غیر مادی طاقتوں کی اصالت کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے ان کی توضیحی اہمیت (اس سے زیادہ نہیں) پر بات کرتے ہوئے کہتا ہے:
"لیکن نظریہ بھی یونہی عوام میں رسوخ پیدا کر لیتا ہے، مادی طاقت میں بدل جاتا ہے۔"

روح پر مادہ کے تقدم، نفس پر جسم کے تقدم اور روحانی اور معنوی اقدار اور طاقتوں کی اصالت کا نہ ہونا دراصل فلسفی مادیت کے بنیادی اصول ہیں۔

اس نظریے کے مقابل نظریہ اصالت روح ہے، اس کے مطابق انسانی وجود کے تمام بنیادی پہلوؤں کی مادہ اور اس سے متعلق امور کے حوالے سے توجیہ و تفسیر نہیں کی جا سکتی، روح انسان کے مرکز وجود میں ایک بنیادی حقیقت ہے، روحانی توانائی مادی توانائیوں سے بالکل جدا چیز ہے۔

اس اعتبار سے روحانی طاقتیں یعنی فکری، اعتقادی، ایمانی اور جذبوں کی طاقتیں بعض اعمال کے لئے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ اعمال انفرادی بھی ہو سکتے ہیں، اجتماعی بھی۔ ان قوموں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے، بہت سے تاریخی واقعات و حرکات جداگانہ طور پر ان قوتوں کے مرہون منت ہوتے ہیں، خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ کاموں کی براہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے، ان کاموں نے انہیں طاقتوں سے بلندی حاصل کی ہے۔

نفس کی قوتیں کبھی کبھی بدن کی مادی طاقتوں کو نہ صرف اختیاری فعالیتوں کی حد ہیں بلکہ میکانیاتی، کیمیائی اور حیاتیاتی کاموں کی سطح پر بھی شدید متاثر کرتی ہیں اور اپنی

خاص سمت میں ان سے کام لیتی ہیں۔جسمانی بیماریوں کے علاج کے لئے نفسیاتی طریقہ علاج اور ہپناٹزم کے غیر معمولی اثرات ایسی چیزیں ہیں، جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

(ایسے مسائل کے بارے میں زیادہ آگاہی کیلئے ہم کاظم زادہ ایرانشہری کی کتاب" تداوی روحی" کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں) علم اور ایمان اور خصوصاً ایمان، خاص طور پر وہاں جہاں نفس کی یہ دونوں قوتیں ہم آہنگ ہوں، ایک عظیم اور کارآمد طاقت بن جاتی ہیں اور تاریخ میں زیروزبر کر دینے والی اور ارتقاء بخش تحریک پیدا کر سکتی ہیں۔ روح اور روحانی طاقتوں کی اصالت "فلسفی ریلزم" (Philosophical Realism) کے ارکان میں سے ہے۔[1]

## ۲۔معنوی ضرورتوں پر مادی ضرورتوں کا تقدم

انسان کو کم از کم اپنے اجتماعی وجود میں دوطرح کی ضرورتیں درپیش ہیں: ایک روٹی، پانی، مکان، کپڑا اور دوا جیسی ضرورتیں اور دوسری تعلیم، ادب، آرٹ، فلسفی افکار، ایمان، آئیڈیالوجی، دعا، اخلاق اور ان جیسی روحانی چیزیں۔ یہ دونوں ضرورتین بہرحال اور بہرسبب انسان میں موجود ہیں۔لیکن یہاں گفتگو ان ضرورتوں کے تقدم اور اولیت کے بارے میں ہے کہ کون سی ضرورت دوسری پر مقدم ہے۔

مادی ضرورتیں روحانی ضرورتوں پر مقدم ہیں، یا برعکس ہے یا پھر کوئی تقدم نہیں رکھتیں۔ مادی ضرورتوں کے تقدم سے متعلق نظریہ یہ ہے کہ مادی ضرورتوں کو تقدم اور اولیت حاصل ہے اور یہ اولیت اور تقدم صرف اس جہت سے نہیں کہ انسان سب سے پہلے مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے درپے ہوتا ہے اور جب یہ پوری ہو جاتی ہیں، تو پھر معنوی ضرورتوں کا سرچشمہ ہیں ایسا نہیں ہے کہ انسان اپنی خلقت میں دوطرح کی ضرورتوں اور

[1] دیکھئے: اصول فلسفہ وروش ریلزم، تقریر: علامہ طباطبائی، تدوین: استاد شہید مطہری، جلد اول ودوم۔



دوطرح کی جبلتوں کے ساتھ آیا ہو، مادی ضرورت وجبلت اور معنوی ضرورت وجبلت، بلکہ انسان ایک طرح کی ضرورت اور ایک طرح کی جبلت کے ساتھ پیدا ہوا ہے اور اس کی معنوی ضرورتیں ثانوی حیثیت کی حامل ہیں اور درحقیقت یہ مادی ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کرنے کے لئے ایک وسیلہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ روحانی ضرورتیں شکل، کیفیت اور ماہیت کے اعتبار سے بھی مادی ضرورتوں کے تابع ہیں۔انسان ہر دور میں آلات پیداوار میں نشوونما کے تناسب سے مختلف شکل و رنگ اور کیفیت کی مادی ضرورتیں رکھتا ہے اور چونکہ اس کی معنوی ضرورتیں اس کی مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں، لہٰذا وہ بھی شکل و صورت اور کیفیت وخصوصیت کے اعتبار سے مادی ضرورتوں سے مناسبت رکھتی ہیں۔

پس درحقیقت مادی ضرورتوں اور معنوی ضرورتوں میں دوطرح کی ترجیحات موجود ہیں، ایک وجود سے متعلق ترجیحات، یعنی روحانی ضروریات مادی ضروریات کی پیداوار ہیں اور دوسری ہویت سے متعلق ترجیح۔جس میں روحانی ضرورتوں کی شکل و صورت اور خصوصیت و کیفیت مادی ضرورتوں کی شکل وصورت، کیفیت وخصوصیت کے تابع ہیں۔ پی۔ رویان" میٹریالزم تاریخی" میں" ہایمن لوئی" کی کتاب" فلسفی افکار" کے صفحہ ۹۲ کے حوالے سے لکھتا ہے:

" انسان کی مادی زندگی نے اسے اس بات پر ابھارا کہ وہ اپنے زمانے کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے وسائل کے مطابق نظریات بیان کرے۔یہ نظریات جو تصور کائنات، معاشرے، آرٹ، اخلاق اور دیگر روحانی پہلوؤں کے بارے میں ہیں کہ جو اسی مادی راستے اور پیداوار سے پیدا ہوئے ہیں۔"[2]

اس اعتبار سے ہر شخص کے علمی تضادات، اس کی فلسفیانہ سوچ، اس کا ذوق،

[2] میٹریالزم تاریخی، تالیف: پی۔ رویان، ص ۳۷۔

حس جمالیات، فنون لطیفہ کا ذوق، اخلاقی میزان اور مذہبی رجحان اس کی طرز معاش کے تابع ہے۔ اسی لئے جب قانون کسی فرد کے بارے میں لایا جائے گا، تو اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی۔

”بتاؤ وہ کیا کھاتا ہے؟ تا کہ میں بتا سکوں کہ وہ کیا سوچتا ہے؟“ اور اگر اسے معاشرے کی سطح پر استعمال کیا جائے تو جملہ یہ ہوگا ”مجھے بتاؤ کہ پیداواری آلات میں بہتری کس درجے پر ہے اور یہ بھی کہ معاشرے میں افراد کے مابین کس طرح کے اقتصادی روابط کارفرما ہیں تا کہ میں یہ بتا سکوں کہ اس معاشرے میں کس طرح کی آئیڈیالوجی، کس طرح کا فلسفہ، کس طرح کا اخلاق اور کیسا مذہب پایا جاتا ہے؟“

اس کے مدمقابل روحانی ضرورتوں کی اصالت پر مبنی نظریہ ہے۔ اس نظریے کے مطابق ہر چند انسان میں مادی ضرورتیں وقت کے اعتبار سے جلدی جوان اور نمایاں ہوجاتی ہیں اور اپنے آپ کو جلد ظاہر کرتی ہیں، جیسا کہ چھوٹے بچے کے عمل سے ظاہر ہوتا ہے، پیدا ہوتے ہی اسے دودھ اور ماں کی چھاتی کی تلاش ہوتی ہے، لیکن انسان کی سرشت میں چھپی ہوئی معنوی ضرورتیں بتدریج اس میں پھوٹنے لگتی ہیں اور رشد و کمال کی ایک ایسی منزل آتی ہے، جب وہ اپنی مادی ضرورتوں کو روحانی ضرورتوں پر قربان کر دیتا ہے۔ بہ تعبیر دیگر: معنوی لذتیں انسان میں مادی لذتوں اور مادی کششوں کی نسبت بنیادی بھی ہیں اور زیادہ طاقتور بھی (ارشادات کے باب ہشتم میں بوعلی نے اس مسئلے پر نہایت عمدہ بحث کی ہے)۔

آدمی جس قدر تعلیم و تربیت حاصل کرے گا، اس کی معنوی ضرورتیں، معنوی لذتیں یہاں تک کہ اس کی تمام حیات معنوی اسی قدر مادی ضرورتوں، مادی لذتوں اور مادی حیات کو اپنے زیر اثر لے آئے گی، معاشرے کا بھی یہی حال ہے کہ ابتدائی معاشروں میں معنوی ضرورتوں سے زیادہ مادی ضرورتوں کی حکمرانی ہوتی ہے، لیکن جس



قدر معاشرہ کمال کی منزلیں طے کرتا ہے، اسی قدر اس کی معنوی ضرورتیں قابل قدر بنتی جاتی ہیں اور انہیں تقدم حاصل ہوتا جاتا ہے اور وہ انسانی مقصد کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور مادی ضرورتوں کو ثانوی حیثیت دے کر انہیں ایک وسیلے کے مقام تک نیچے لے آتی ہیں۔[1]

## ۳۔ فکر پر کام کے تقدم کا اصول

انسان ایک وجود ہے، جو فکر کرتا ہے، پہچانتا ہے اور کام کرتا ہے، تو پھر کام کو تقدم حاصل ہے یا فکر کو؟ انسان کا شرف اس کے کام میں ہے یا فکر میں؟ انسان کا جوہر اس کا کام ہے یا فکر؟ انسان کام کا نتیجہ ہے یا فکر کا؟

مادیت تاریخ، فکر پر کام کے تقدم اور اس کی اصالت کی قائل ہے۔ وہ کام کو اصل اور فکر کو فرع اور شاخ شمار کرتی ہے۔ منطق اور قدیم فلسفہ، فکر کو کلید جانتا ہے۔ اس منطق میں فکر، تصور اور تصدیق میں تقسیم ہوتی تھی۔ پھر یہ دونوں بدیہی اور نظری میں منقسم ہوتی تھیں اور پھر بدیہی افکار نظری افکار کی کلید سمجھے جاتے تھے، اس منطق اور فلسفے میں جوہر انسان میں محض فکر کو سمجھا جاتا تھا، انسان کا کمال اور اس کا شرف اس کے علم میں بتایا جاتا تھا۔ ایک کامل انسان ایک عالم انسان کے مساوی تھا۔ (فلسفے کی تعریف میں ہدف و غایت کے پہلو سے کہا جاتا ہے: ”صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی“ یعنی ”فلسفی اس سے عبارت ہے کہ انسان عالم فکر بن جائے عالم عینی کی طرح“)

لیکن تاریخ مادیت اس بنیاد پر استوار ہے کہ کام، فکر کی کلید اور فکر کا معیار ہے، انسان کا جوہر اس کا پیداواری کام ہے۔ کام انسان کی شناخت کا سبب بھی ہے اور اسے بنانے والا بھی۔ مارکس کہتا ہے:

[1] دیکھئے: قیام اور انقلاب مہدی از دیدگاہ فلسفہ تاریخ، تالیف استاد شہید مطہری۔

"پوری تاریخ عالم سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان کی خلقت انسانی کام کے ذریعے سے ہے۔"[1]

اینجلز کہتا ہے:

"خود انسان بھی کام کی پیداوار ہے۔"[2]

کیونکہ وہ ابتداء ہی سے بجائے اس کے کہ طبیعی ناہمواریوں کو دور کرنے کے لئے فکر سے کام لیتا، اس نے اپنے پر مشقت کام کے ذریعے اپنے بیرونی ماحول پر غلبہ پالیا اور اسی انقلابی عمل کے ذریعے ورجارحین کا مقابلہ کیا۔

اپنی مرضی کے معاشرے کو آگے بڑھایا اور اس کی تعمیر کی۔ "مارکس اور مارکسزم" کا مولف لکھتا ہے:

"ایسی صورت میں جب فلسفہ ہستی میں یہ معمول تھا کہ پہلے فکر و اصول پیش ہوں اور پھر ان کی روشنی میں عملی نتائج برآمد ہوں پراکسز (فلسفہ عمل کے موجد) نے عمل کو فکر کی اساس قرار دیا (فلسفہ ہستی وہ فلسفہ ہے۔ جو دنیا کو "ہونے" کی اساس پر تفسیر کرتا ہے، اس کے مقابل پر "ہو چکنے" کا فلسفہ ہے۔ مارکسزم اسی سے تعلق رکھتا ہے)۔"

پروکسز طاقت کو عقیدے کی جگہ سمجھتا ہے اور ہیگل سے ہم آواز ہو کر اس عقیدے کو پیش کرتا ہے کہ "انسان کی حقیقی ہستی پہلے مرحلے پر اس کا عمل ہے" اور اپنے اس عقیدے میں جرمنی کے ایک نہایت صاف دل فلسفی کے ساتھ بھی شامل ہو جاتا ہے اور اس کے مشہور جملے کو الٹ کر دیتا ہے کہ "سب سے پہلے فعل تھا" یعنی روح تھی اور کلام سے یہی

[1] مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈر یو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائیان، ص ۴۰، ۴۱.

[2] مصدر سابق، ص ۴۰، ۴۱



ظاہر ہوتا ہے، اس فلسفے نے اسے یوں بنا دیا ہے: پہلے عمل تھا[3] کہ یہ مارکسزم کا ایک اصول ماہیت ہے، اس میں مارکسزم کے اصول کو "پراکسز" کے نام سے شہرت حاصل ہے اور مارکس نے اسے پہلے استاد مادیت "فوئر باخ" اور اپنے دوسرے پیشوا ہیگل سے لیا ہے، اس اصول کے مقابل قرار پانے والا اصول فلسفہ ریلزم ہے، جو کام اور فکر کی ایک دوسرے پر تاثیر اور فکر کے کام پر تقدم کا قائل ہے۔

اس فلسفے کے مطابق انسان کا جوہر اس کی فکر ہے (نفس کا اپنی ذات سے متعلق جوہری حضوری علم) انسان کام کے ذریعے یعنی بیرونی دنیا سے ارتباط کے ذریعے اپنی معلومات کے لئے مواد فراہم کرتا ہے۔ جب تک ذہن اس پہلے مواد کی مدد سے غنی ہوجائے معرفت سے متعلق باتوں پر "تعمیم"، "انتزاع" اور استدلال (Argumentation Generalization,Abstraction) کا عمل انجام دیتا ہے اور صحیح معرفت وشناخت کی راہ فراہم کرتا ہے۔ شناخت صرف ذہن میں عینی مادے کا سادہ انعکاس نہیں بلکہ ذہن میں اس عینی مادے کا انعکاس کے بعد روح کے غیر مادی جوہر سے ابھرنے والے ذہنی اعمال کے لئے معرفت کا ایک وسیلہ پیدا ہوتا ہے۔ پس کام فکر سے اور اسی حال میں فکر کام سے جنم لیتی ہے۔ کام معیار فکر اور اسی طرح فکر معیار کار ہے اور یہ دور ("دور" ایک فلسفی اصطلاح ہے۔

اس کی سادہ سی مثال یہ ہوسکتی ہے کہ کوئی کہے کہ انڈے نے مرغی کو اور مرغی نے انڈے کو جنم دیا ہے، تو ہم کہیں گے کہ اس طرح تو "دور" لازم آتا ہے، مترجم) دور محال نہیں انسان کی بزرگی اس کے علم، اس کے ایمان، اس کی عزت نفس اور کرامت نفس سے ہے اور کام اس اعتبار سے باوقار ہے کہ اس کے ذریعے یہ بزرگی اور عزت حاصل

[3] مصدر سابق، ص ۳۹.

ہوتی ہے۔ انسان کام کا خالق بھی ہے اور اس کا بنایا ہوا بھی اور یہ انسان کا ایک خاص امتیاز ہے کہ جس میں اور کوئی اس کا شریک نہیں اور یہ شرف اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قسم کی خلقت حاصل ہونے کی وجہ سے ہے۔ (ہم نے "مسئلہ شناخت" کے بارے میں اپنی کتاب میں اس بارے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے) لیکن کام سے متعلق انسان کی تخلیق ایک ایجادی اور ایجادی تخلیق ہے، جب کہ کام سے انسان کی تخلیق "اعدادی" ہے یعنی انسان حقیقتاً اپنے کام کو خلق کرتا ہے، لیکن کام واقعاً انسان کو خلق نہیں کرتا، بلکہ کام، تکرار عمل اور تجربہ انسان کی تخلیق کے لئے اندرونی طور پر راہ ہموار کرتا ہے اور جہاں دو اشیاء کا باہمی رابطہ ایسا ہو، جہاں ایک طرف "ایجابی" اور "ایجادی" ہو اور دوسری طرف "اعدادی" اور "امکانی" تو ہمیشہ "ایجابی" اور "ایجادی" کو تقدم حاصل ہوگا۔

پس وہ انسان جس کا جوہر ذات ایک طرح کی آگاہی ہے (نفس کا اپنی ذات کے بارے میں حضوری علم)، کام جس کے ساتھ اس کا رابطہ مدمقابل کا اور فریقی ہے اور انسان کام کو خلق کرنے والا اور اسے وجود میں لانے والا ہے اور یہ کام انسان کو وجود میں لانے والا ہے، اس اعتبار سے کہ انسان کام کی ایجابی علت اور کام انسان کی اعدادی اور امکانی علت ہے، پس انسان کام پر تقدم رکھتا ہے، کام انسان پر نہیں۔

## ۴۔ انسان کے انفرادی وجود پر اس کے اجتماعی وجود کا تقدم

بعبارت دیگر انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کا تقدم۔ انسان تمام جاندار مخلوقات میں حیاتیات کے لحاظ سے زیادہ کامل مخلوق ہے۔ وہ تکامل کی نوع کے لحاظ سے استعداد کا حامل ہے، جسے انسانی تکامل کہا جاتا ہے۔ انسان ایک خاص شخصیت کا حامل



ہے، جس سے اس کے وجود کے انسانی تکامل کہا جاتا ہے۔ انسان ایک خاص شخصیت کا حامل ہے، جس سے اس کے وجود کے انسانی پہلو تشکیل پاتے ہیں۔ وہ بعض تجربات اور تعلیم کے زیر اثر فکری، فلسفی اور علمی پہلو کا حامل ہوتا ہے اور پھر بعض تجربات کے ذریعے ایک اور جہت تک پہنچتا ہے، جسے ہم اخلاقی جہت کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہی وہ بعد یا جہت ہے، جو قدرت (Value) پیدا کرتی ہے، اس کے لئے اخلاقی معیار عمل پیش کرتی اور بتاتی ہے کہ کیا کرنا یا ہونا چاہیے اور کیا نہیں؟ مذہب اور آرٹ کی جہت کی بھی یہی صورت ہے۔ انسان اپنی فکری اور فلسفی جہات میں کچھ فکری اصول ومبانی پیدا کرلیتا ہے اور یہی اس کی فکری و فلسفی اساس بنتے ہیں، اسی طرح اپنی اخلاقی اور اجتماعی معیار سنجی کے ذریعے وہ کچھ مطلق اور نیم مطلق اقدار تک پہنچتا ہے۔ یہ سب انسانی ابعاد اور جہات انسانی وجود کی تشکیل کرتی ہیں۔

انسانی جہات تمام کی تمام اجتماعی عوامل سے وجود میں آتی ہیں۔ انسان آغاز پیدائش میں ان تمام جہات سے عاری ہوتا ہے، فقط ایک خام مادہ ہوتا ہے، جو ہر فکری اور جذباتی شکل میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتا ہے، اب یہ اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کن عوامل کے زیر اثر قرار پاتا ہے، وہ ایک خالی برتن کی طرح ہے، جسے باہر سے بھرا جاتا ہے، وہ ایک آڈیو ٹیپ ہے، جس میں آوازیں ریکارڈ کی جاتی ہیں اور جو چیز اس میں بھرتی جاتی ہے، بعینہ وہی سنی جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کرنے والے اور اسے "شئے" کی صورت سے نکال کر "شخص" بنانے والے وہ خارجی اجتماعی عوامل ہیں جو اسے "شئے" سے "شخص" بناتے ہیں۔ "پی۔ رویان" اپنی تالیف "تاریخی میٹریالزم" میں "مارکسزم کے اصولی مسائل" جو "بلخانف" کی تالیف ہے، کے صفحہ ۴۳ سے نقل کرتا ہے:

"سماجی ماحول کی صفات ہر زمانے کی اپنی پیداواری قوتوں کی سطح کے مطابق

وجود میں آتی ہیں یعنی جب پیداواری قوتوں کی سطح معین ہوجاتی ہے، تو اجتماعی ماحول کی صفات اور اس سے متعلق سائیکالوجی، ماحول اور افکار وکردار کے باہمی روابط کا تعین بھی ہوجاتا ہے۔"

اسی کتاب میں مزید لکھتا ہے:

"جب پیداواری قوتوں کے ذریعے سائیکالوجی (نفسیات) کا تعین ہوجاتا ہے تو نتیجتاً اس سے متعلق وہ آئیڈیالوجیز (Ideologies) بھی معین ہوجاتی ہیں، جو اس سائیکالوجی سے قریب ہوں، لیکن اس آئیڈیالوجی کی برقراری کے لئے کہ جو تاریخی مرحلے میں اجتماعی روابط سے ابھرتی ہے اور نیز اس لئے کہ وہ وقت کے حاکم طبقے کے مفادات کی ہمیشہ حفاظت کرے، ضروری ہے کہ اجتماعی اداروں کے ذریعے اس کی تقویت اور تکمیل ہو۔

پس درحقیقت طبقاتی معاشروں کے اجتماعی ادارے باوجود اس کے کہ حکمران طبقے کی حفاظت اور آئیڈیالوجی کی توسیع وتقویت کے لئے وجود میں آتے ہیں لیکن اصولاً ان کا تعلق اجتماعی روابط کے نتائج سے ہوتا ہے۔ آخری تجزیے کے مطابق وہ پیداواری کیفیت اور خصلت سے ابھرتے ہیں مثلاً چرچ اور مسجدیں مذہبی عقائد کی نشر واشاعت کے لئے ہوتی ہیں اور ان کی بنیاد تمام مذاہب میں روز جزاء پر ایمان ہے۔ روز جزاء پر ایمان طبقاتی تقسیم پر مبنی مخصوص اجتماعی روابط سے پیدا ہوتا ہے جب کہ طبقاتی تقسیم پیداواری وسائل کے ایک تکاملی مرحلے سے وجود میں آتی ہے۔ گویا آخری بات یہ ہے کہ روز جزاء پر ایمان پیداواری قوتوں کی خصلت کا نتیجہ ہے۔

اس اصول کا نقطہ مقابل علم بشریات (Enthropology) کے ایک اور مکتب کے ایک اصول جس کے مطابق اعلیٰ افکار اور عالی جذبوں پر مشتمل انسانی شخصیت کی اساس اس کی خلقت میں عوامل خلقت کے ہاتھوں رکھی گئی ہے۔ یہ درست ہے کہ



انسان افلاطون کے نظریے کے برخلاف ایک بنی بنائی شخصیت کے ساتھ دنیا میں نہیں آتا لیکن وہ اپنی شخصیت کے اصلی ارکان اور اصلی بنیادوں کو معاشرے سے نہیں بلکہ خلقت سے پاتا ہے۔ اگر ہم فلسفی اصطلاح میں یہ بات کہنا چاہیں تو ہمیں اس طرح کہنا ہوگا کہ اخلاق، مذہب، فلسفہ، آرٹ اور عشق جیسی بنیادی انسانی جہات کا اصلی سرمایہ انسان کی نوعی صورت، اس کے باب کا مبداء اور اس کا نفس ناطقہ ہے، جس کی تکوین عوامل خلقت کے ذریعے ہوتی ہے۔ معاشرہ انسان کو ذاتی استعداد کے اعتبار سے یا پرورش دیتا ہے یا پھر مسخ کرتا ہے۔ نفس ناطقہ ابتدائی امر میں بالقوہ ہوتا ہے اور پھر بتدریج عملی صورت اختیار کرتا ہے، لہٰذا انسان فکر وفہم کے ابتدائی اصول نیز مادی اور معنوی میلانات کے اعتبار سے دوسرے زندہ موجودات کی طرح ہے کہ پہلے تمام بنیادیں بالقوہ اس میں موجود ہوتی ہیں اور پھر بعض جوہری حرکات ان خصلتوں کو ابھارتی ہیں۔ اس طرح یہ چیزیں انسان میں نشوونما پاتی ہیں۔

انسان بیرونی عوامل کے زیر اثر اپنی فطری شخصیت کی پرورش کرتا ہے اور اسے کمال تک پہنچاتا ہے یا پھر دوسری صورت میں اسے مسخ اور منحرف کرتا ہے۔ یہ وہی اصول ہے جسے اسلامی علوم میں "فطرت" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اصول فطرت وہ ہے جسے اسلامی علوم میں ام الاصول کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔

اصول فطرت کے اعتبار سے انسان کی نفسیات اس کی عمرانیات پر مقدم ہوتی ہے۔ انسانی کی عمرانیات اس کی نفسیات سے حصول فیض کرتی ہے۔ اسی اصول فطرت کے اعتبار سے انسان جب پیدا ہوتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بالفعل نہ کوئی ادراک رکھتا ہے اور نہ کوئی تصور، نہ تصدیق اور نہ اس میں انسانی میلانات ہوتے ہیں لیکن پھر بھی وہ حیوانی پہلوؤں کے ساتھ وجودی پہلوؤں کو بھی اپنے ساتھ لاتا ہے، یہی وہ پہلو ہیں جو انتزاعی تصورات، منطقی تصدیقات (منطقی اصطلاح میں "معقولات ثانیہ") کے ایک سلسلے

کو جو انسانی فکر کی اساس ہے اور اس کے بغیر ہر طرح کی منطقی سوچ محال ہے، انسان میں
جنم لیتے ہیں اور اس میں علوی میلانات بھی انہی پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں، یہی وہ پہلو
ہیں، جو انسانی شخصیت کی حقیقی اساس سمجھے جاتے ہیں۔ انسان کی نفسیات پر اس کی
عمرانیات کے تقدم سے متعلق نظریے کی مطابق انسان محض ایک اثر پذیر ہستی ہے اور
جدوجہد کرنے والی اور تخلیق کار نہیں۔

وہ ایک خام مال ہے، جو بھی شکل اسے دی جائے گی اس کی ذات کے اعتبار
سے اس کے لئے یکساں ہوگی۔ وہ ایک خالی ٹیپ کی طرح ہے، جو آواز بھی اس میں بھری
جائے گی، ٹیپ کی طرح ذات کے اعتبار سے کسی بھی اور آواز کی طرح ہوگی، جو بھی اس
میں بھری جائے۔ اس خام کے اندر کسی معین شکل کی سمت حرکت نہیں کہ اگر وہ "شکل" اسے
دی جائے تو گویا وہ خود اسی کی اپنی شکل ہوگی اور اگر اسے کسی دوسری شکل سے ہمکنار کیا
جائے تو گویا ایسا ہوگا، جیسے اس کی صورت کو مسخ کر دیا گیا ہو، اس ٹیپ کے اندر ایک معین
آواز مطلوب نہیں ہے کہ اگر دوسری آواز اس میں بھر دی جائے تو وہ اس کی ذات اور اس
کی حقیقت سے ہٹ کر ہوگی۔ اس مادے کی نسبت تمام شکلوں سے، اس ٹیپ کی نسبت
تمام آوازوں سے اور اس ظرف کی نسبت تمام چیزوں سے یکساں ہے۔

لیکن اصول فطرت اور انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کے تقدم کی بنیاد
پر انسان اپنے آغاز حیات میں ہر چند ہر ادراک بالفعل اور ہر میلان بالفعل سے عاری ہوتا
ہے، لیکن وہ اپنے اندر سے ڈائنا میکی (Dynamique) صورت میں بعض ابتدائی
قضاوتوں جنہیں بدیہیات اولیہ بھی کہا جاتا ہے، کی طرف نیز ان بلند مرتبہ اقدار کی سمت جو
اس کی انسانیت کی معیار ہے، گامزن ہے، سادہ تصورات جو فکر کرنے کے لئے ابتدائی
مواد کا کام کرتے ہیں اور جنہیں فلسفی اصطلاح میں "معقولات اولیہ" کہتے ہیں، باہر سے
ذہن میں اترنے کے بعد وہ اصول نظری یا عملی تصدیقات کی صورت میں پھوٹتے ہیں اور



یہ میلانات اپنا اظہار کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق یہ جو انسان ان موجودہ شرائط میں "مثلاً ۲ * ۲ = ۴ کے
اصول کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور اسے ایک ایسا حکم مطلق مانتا ہے، جو تمام زمانوں اور مکانوں
میں یکساں طور پر حکم فرما ہے، درحقیقت اس کے اپنے ماحول کی خاص شرائط اور حالت کی
پیداوار ہے، یعنی اس خاصا ماحول اور خاص شرائط میں بنی نوع انسان کا ردعمل ہے اور
درحقیقت یہ وہ آواز ہے جو اس ماحول میں اس طرح ٹیپ ہوئی ہے، ممکن ہے دوسرے
ماحول اور دوسری شرائط میں اس کی صورت مختلف ہو اور وہ مثلاً ۲ * ۲ = ۲۶ ہو۔

لیکن دوسرے نظریے کے مطابق ماحول جو کچھ انسان کو دیتا ہے، وہ ۲، ۴، ۸،
۱۰ وغیرہ کا تصور ہے، لیکن یہ حکم کے ۲ * ۲ = ۴ یا ۵ * ۵ = ۲۵ انسانی روح کی عمارت کا
لازمہ ہے اور محال ہے، اس سے کوئی دوسری شکل رونما ہو اور یہ اسی طرح ہے جس طرح
انسان کا طلب کمال کرنا اس کی خلقت روح کا لازمہ ہے۔[1]

[1] فطرت کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصول فلسفہ و روش ریالیسم خصوصاً پانچواں مقالہ
. پیدائش کثرت در ادراکات. نیز تفسیر المیزان بترجمہ فارسی. ج ۱۶، ص. ۱۹ "اخذ میثاق" کے بارے میں
بحث نیز استاد مطہری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "فطرت" دیکھئے۔

# ۵۔ معاشرے کے معنوی پہلوؤں پر مادی پہلوؤں کا تقدم

معاشرہ، اداروں، تنظیموں اور کئی شعبوں کا مجموعہ ہے۔ اقتصادی شعبہ، ثقافتی شعبہ، انتظامی شعبہ، سیاسی شعبہ، مذہبی شعبہ، عدالتی شعبہ وغیرہ۔ اس اعتبار سے معاشرہ ایک مکمل عمارت کی طرح ہے۔ جس میں ایک گھرانہ زندگی بسر کرتا ہے، اس میں ڈرائنگ روم، ڈائنگ روم، بیڈ روم، کچن، غسل خانہ وغیرہ سبھی کچھ ہوتا ہے۔

معاشرتی اداروں میں ایک ادارہ ایسا ہے، جس کی حیثیت بنیاد کی سی ہے، جس پر تمام عمارت اپنی پوری مضبوطی کے ساتھ قائم ہے، اگر وہ متزلزل ہو جائے تو پوری عمارت منہدم ہو جائے اور وہ معاشرے کا اقتصادی ڈھانچہ ہے، یعنی وہ چیزیں جن کا تعلق معاشرے کی بنیادی پیداوار سے ہے۔ جیسے پیداواری آلات، پیداواری ذرائع اور پیداواری روابط و تعلقات۔

پیداواری آلات جو معاشرے کی ساکھ کا سب سے اہم حصہ ہیں۔ اپنی ذات میں تغیر و ارتقاء پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی و تکامل کے ساتھ ساتھ اسی اعتبار سے یہ رابطہ و تعلقات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ پیداواری روابط یعنی مالکیت سے متعلق اصول و قوانین کی کیفیت، درحقیقت یہ وہ قوانین ہیں، جو معاشرے کے نتیجہ عمل کے ساتھ انسان کے قراردادی روابط کو قائم کرتے ہیں۔ پیداواری روابط کی لازمی اور حتمی تبدیلی کے بعد انسان کے تمام قانونی، فکری، اخلاقی، مذہبی، فلسفی اور علمی اصول بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ "بنیاد معیشت" ہے۔

کتاب "مارکس اور مارکسزم" میں کارل مارکس کے رسالے "سیاسی معیشت پر



تنقید" سے منقول ہے:

"انسان اپنی زندگی پیداوار میں ایسے ضروری اور معین تعلقات کو اپناتا ہے، جو اس کے ارادے سے الگ ہوتے ہیں۔ یہ پیداواری روابط مادی قوتوں کی ترقی اور توسیع کے ایک معین درجے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ روابط معاشرے کا اقتصادی ڈھانچہ بنتے ہیں، یعنی حقیقی بنیاد جس پر معاشرے کی قانونی اور سیاسی عمارت معاشرتی شعور کی معین شکلوں کے مطابق بنتی ہے۔ مادی زندگی میں سماجی، سیاسی اور روشن فکرانہ زندگی کی رفتار پیداواری روش سے معین ہوتی ہے۔ انسان کا شعور اس کے وجود کو معین نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس اس کا معاشرتی وجود اس کے شعور کو معین کرتا ہے۔"[1]

اسی کتاب میں اننکوف کے نام مارکس کے خط سے نقل کیا گیا ہے:

"اگر آپ انسانوں کی پیداواری قوتوں کی وسعت کی کیفیت کو اپنے سامنے رکھیں تو ان کی تجارت اور کھپ کی کیفیت از خود آپ کے سامنے آجائے گی۔ آپ تجارتی پیداواری اور مصرف پر توجہ کریں تو اس میں طبقاتی و اصنافی تقسیم اور خاندانی نظام اور اجتماعی ترکیب مختصراً یہ کہ پورا مدنی معاشرہ آپ کو دکھائی دے گا۔"[2]

"پیٹر" مارکس کا نظریہ کی ان الفاظ میں وضاحت کرتا ہے:

"اور اس طرح مارکس معاشرے کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کرتا ہے، جس کی بنیاد کو معاشی قوتیں اور خود اس عمارت کو افکار، آداب و رسوم اور نیز عدالتی، سیاسی، مذہبی وغیرہ ادارے تشکیل دیتے ہیں، جس طرح کسی عمارت کا دارومدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے،

---

[1] مارکس و مارکسزم، ص ۲۴۶ ضمیمہ سوم. نیز دیکھئے، مراحل اساسی اندیشہ در جامعہ شناسی، ص ۱۶۳ اور تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۲۴۶

[2] مارکس و مارکسزم، ۲۴۷ ضمیمہ سوم.

اسی طرح معاشی حالات یا پیداواری روابط بھی فنی کیفیت سے وابستہ ہیں اور افکار، رسوم اور سیاسی نظام کی صورتیں بھی اس معاشی حالات کے تابع ہیں۔"[1]

اسی کتاب میں لینن سے منقول ہے:

"پیداواری روش عالم طبیعت اور انسانی زندگی کی پیداوار کے فوری نتائج نیز اجتماعی حالات اور ان سے پیدا شدہ فکری حالات کے مقابل انسانی طرز عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے۔"

"سیاسی معیشت پر تنقید" کے پیش لفظ میں وہ لکھتا ہے:

"میری تحقیقات میں مجھے یہ فکر دی کہ عدالتی تعلقات اور حکومت کی مختلف صورتیں نہ تو از خود ظہور میں آسکتی ہیں اور نہ گویا انسانی سوچ کا عمومی تحول اسے وجود میں لا سکتا ہے، بلکہ یہ روابط اور یہ مختلف صورتیں موجود مادی شرائط سے ابھرتی ہیں۔ معاشرے کی "اناٹومی" کو سیاسی معیشت میں تلاش کرنا چاہیے۔"

"مارکس"، "فقر فلسفہ" میں لکھتا ہے:

"معاشری روابط مکمل طور پر پیداوار قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان نئی پیداواری قوتوں کو حاصل کر کے اپنی پیداوار کی کیفیت کو بدل سکتا ہے۔ پیداواری کیفیت اور طرز حصول معاش میں تبدیلی لاکر مکمل طور پر اپنے اجتماعی روابط کو بدل دیتا ہے۔ ہاتھ کی چکی معاشرے کی طوائف الملوکی اور بجلی یا بھاپ سے چلنے والی چکی سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرے کی نشان دہی کرتی ہے۔"

تمام معاشرتی شعبوں پر مادی شعبے کی تقدم سے متعلق نظریہ فکر پر کام کے تقدم کے نظریے جیسا ہی ہے۔ فکر پر کام کے تقدم کا نظریہ انفرادی سطح پر بیان کیا جاتا ہے اور

[1] مارکس و مارکسزم، ص ۳۳.



مادی شعبے کے دیگر اجتماعی شعبوں پر تقدم کا نظریہ درحقیقت فکر پر کام کے تقدم کا نظریہ ہی ہے، لیکن اجتماعی سطح پر انسانی نفسیات کے علم کو اس کے اس کے علم عمرانیات پر مقدوم جانے تو اس کے برخلاف ہوگا۔ مادی شعبے کا معاشرے کے دیگر شعبوں پر تقدم انفرادی کام کے انفرادی فکر پر تقدم کا نتیجہ ہے۔

معاشرے کا مادی شعبہ جو معاشی ساخت اور معاشی بنیاد بھی کہلاتا ہے، دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے، ایک پیداواری آلات، جو عالم طبیعت کے ساتھ انسان کے رابطے سے وجود میں آتے ہیں اور دوسرے دولت کی تقسیم کے سلسلے میں معاشرے کے افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ معاشی رابطہ جسے گا ہے پیداواری تعلقات سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پیداواری آلات اور پیداواری تعلقات کے مجموعے کو عام طور پر "کیفیت پیداوار" یا "طرز پیداوار" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (پی نکسن کی کتاب "مبانی علم اقتصاد" دیکھئے جسے ناصر زرافشاں نے ترجمہ کیا ہے مرج۔

نیز رویان کی کتاب میٹریالزم تاریخ میں پیداوار کا موضوع دیکھئے) نیز یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحات تاریخی مادیت کے رہنماؤں کی زبان میں ابہام میں خالی نہیں اور وہ صاف اور واضح زبان میں اس کی وضاحت نہیں کر سکتے۔ (دیکھئے "تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ") جہاں اس بات کا تذکرہ ہوتا ہے کہ معاشیات اساس ہے اور معاشرے کا مادی پہلو باقی تمام پہلوؤں پر مقدوم ہے، اس سے مراد تمام پیداواری نظام ہے۔

اس میں آلات پیداوار اور پیداواری روابط دونوں شامل ہیں۔ وہ نکتہ جس پر توجہ ضروری ہے اور جو تاریخی مادیت کے رہنماؤں کی گفتگو میں مختلف مقامات پر پوری طرح ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ خود بنیاد دو طبقوں پر مشتمل ہے، جن میں ایک دوسرے کی بنیاد ہے اور دوسرا اس پر قائم ہے۔ اصل بنیاد دراصل پیداواری آلات یعنی مجسم کام ہے،

یہ مجسم کام دولت کی تقسیم کے اعتبار سے خاص قسم کے معاشی روابط کا متقاضی ہے۔

یہ روابط جو پیداواری آلات کی ترقی کے درجے کے آئینہ دار ہوتے ہیں، اپنے آغاز پیدائش میں صرف یہی نہیں کہ پیداواری آلات کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں بلکہ ان کا محرک اور مشوق بھی ہوتے ہیں، یعنی یہ ان آلات سے حصول منفعت کا بہترین ذریعہ بھی ہیں۔ یہ پیداواری آلات کے جسم پر بالکل فٹ آنے والا لباس ہے، لیکن پیداواری آلات خود اپنی ذات میں ترقی پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی پیداواری نظام کے دونوں یونٹوں کے درمیان ہم آہنگی کو توڑ دیتی ہیں، یعنی وہی قوانین جو سابقہ پیداواری آلات کی مناسبت سے وجود پذیر ہوئے تھے، ترقی یافتہ پیداواری آلات کے بدن پر تنگ ہو جاتے ہیں، اس کے لئے رکاوٹ بن جاتے ہیں اور دو یونٹوں کے درمیان تضاد کا سامان فراہم کرتے ہیں۔

آخر کار مجبور ہو کر نئے پیداواری آلات سے مناسبت رکھنے والے جدید پیداواری روابط قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس طرح معاشرے کی اساس بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ اسی تبدیلی کے نتیجے میں تمام مذہبی، اخلاقی، فلسفی اور قانونی عمارت کو بھی جو اس بنیاد پر قائم تھی، منہدم ہونا پڑتا ہے۔

اجتماعی کام بالفاظ دیگر مجسم کام جسے پیداواری آلات کہتے ہیں، کی ترجیح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے نیز اس امر پر توجہ کرتے ہوئے کہ مارکس ان ماہر عمرانیات میں سے ہے، جو انسان کے علم عمرانیات کو اس کے علم نفسیات پر مقدم جانتے ہیں اور انسان کو انسان کی حیثیت سے ایک اجتماعی وجود اور خود مارکس کے الفاظ میں "جزک" وجود ہے، کام کا فلسفی کردار مارکسزم کی نظر میں واضح ہو جاتا ہے، یہ بات فلسفہ مارکسٹ کا جوہر ہے، جس پر کم توجہ دی گئی ہے۔

مارکس، کام کی انسانی وجودیت اور انسان کی کام سے وجودیت کے بارے



میں اسی طرح سوچتا ہے، جس طرح ڈیکارٹ انسان کی عقلانی وجودیت، برگسن، استمراری اور ژان پال سارتر اس کی عصیانی وجودیت کے بارے میں سوچتے ہیں۔

ڈیکارٹ کہتا ہے: "میں فکر کرتا ہوں پس میں ہوں۔"

برگسن کہتا ہے: "مجھ میں استمرار ہے، پس میں ہوں۔"

سارتر کہتا ہے: "میں گناہ کرتا ہوں، پس میں ہوں۔"

مارکس بھی یہی کچھ کہنا چاہتا ہے، وہ کہتا ہے: "میں کام کرتا ہوں، پس میں ہوں۔"

ان دانشوروں میں کوئی نہیں چاہتا کہ وہ سوچ، استمرار یا عصیان وغیرہ جیسی چیزوں سے ماوراء انسانی "میں" کی موجودیت کو اثبات کرے بلکہ بعض تو انسان کے لئے ان کے علاوہ کسی وجودیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہر کوئی ضمناً یہ چاہتا ہے کہ وہ جوہر انسانیت اور انسان کی وجودی حقیقت کی تعریف کرے۔

مثلاً ڈیکارٹ یہ کہنا چاہتا ہے: "میری وجودیت، فکر کی وجودیت کے مساوی ہے اگر فکر نہیں تو میں بھی نہیں۔" برگسن کہنا چاہتا ہے: "انسان کی موجودیت عین استمرار اور زمانے کی موجودیت ہے۔"

سارتر کی گفتگو بھی یہی ہے کہ "جوہر انسانیت اور انسان کی حقیقی وجودیت گناہ اور سرتابی ہے، اگر گناہ کو انسان سے ہٹا لیا جائے تو پھر وہ نہیں ہے۔" مارکس بھی اپنے مقام پر کہنا چاہتا ہے: "انسان کی تمام موجودیت اور اس کی حقیقی ہستی "کام" ہے۔ کام انسانیت کا جوہر ہے۔ میں کام کرتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔ اس مفہوم میں نہیں کہ کام میری وجودیت کی دلیل ہے بلکہ یہ کام میری عین وجودیت اور میری حقیقی ہستی ہے۔"

مارکس کہتا ہے:

"سوشلسٹ انسان کے نزدیک پوری عالمی تاریخ بشری، کام کے ذریعے

انسان کی خلقت کے سوا کچھ نہیں۔"[۱]

یا وہاں جہاں وہ انسان کی آگاہی اور اس کے حقیقی وجود کے درمیان فرق پیدا کر کے کہتا ہے:

"انسانوں کی آگاہی ان کے وجود کو معین نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس ان کا "اجتماعی وجود" ان کی آگاہی کو معین کرتا ہے۔"[۲]

یا پھر یہ بات کہ

"وہ مقدمات جن سے ہم آغاز کرتے ہیں، ایسی بنیادیں نہیں جو خود اختیاری ہوں اور ارادے پر مبنی ہوں بلکہ حقیقی افراد، ان کا عمل اور ان کے مادی وجود کی شرائط اور حالات ہیں۔"

پھر مارکس ان حقیقی افراد کی اس طرح وضاحت کرتا ہے:

"یہ طرز فکر ہم جیسے لوگوں کے لئے حیران کن ہے، جو انسان کی حقیقی ہستی اس کی "میں" (Self) کو جانتے ہیں اور اس "میں" کو غیر مادی جوہر قرار دیتے ہیں اور اسے عالم طبیعت کی جوہری حرکات کی پیداوار سمجھتے ہیں، معاشرے کی پیداوار نہیں، لیکن وہ شخص جو مارکس کی طرح مادی سوچ کا حامل ہے اور غیر مادی جوہر پر یقین نہیں رکھتا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کے جوہر اور اس کی حقیقت کی حیاتیاتی پہلو سے توجیہ کرے اور کہے کہ انسان کا جوہر اس کے بدن کی مادی ساخت ہی ہے۔

جس طرح قدیم مادہ پرستوں مثلاً اٹھارویں صدی کے مادہ پرستوں کا عقیدہ تھا لیکن مارکس اس نظریے کو رد کرتا ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ انسانیت کا جوہر معاشرے میں

[۱] مارکس و مارکسزم، ص ۴

[۲] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۱۵۳



تشکیل پاتا ہے، عالم فطرت میں نہیں، جو چیز فطرت میں صورت اختیار کرتی ہے وہ انسان بالقوہ ہے، بالفعل نہیں۔

اب مارکس فکر کو جوہر انسانیت قرار دے اور کام اور فعالیت کو فکر کا مظہر و تجلی قرار دے۔ مادی فکر رکھنے والا مارکس یہی نہیں کہ فرد میں مادے کی اصالت کا قائل ہے اور فرد میں مادے سے ماوراء جوہر کا انکاری ہے، معاشرے اور تاریخ کے باب میں بھی مادے کی اصالت کا قائل ہے اور ناچار دوسری صورت کو منتخب کرتا ہے۔

اس مقام پر ہویت تاریخ کے بارے میں دیگر مادہ پرست مفکرین سے مارکس کے نظریے کا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر مادی نظریہ رکھنے والا مفکر بہرحال اس اعتبار سے کہ انسان اور اس کے وجودی مظاہر کو مادی جانتا ہے، تاریخ کی ماہیت و ہویت کو بھی مادی گردانتا ہے، لیکن مارکس اس سے بڑھ کر بات کرتا ہے۔ وہ کہنا چاہتا ہے:

ماہیت تاریخ معاشی ہے اور معاشیات میں چونکہ وہ معاشی پیداواری روابط یعنی انسان کی مالکیت اور حاصل کار کو ایک لازمی اور ضروری امر اور پیداوار آلات یعنی تجسم یافتہ کام کے مرحلہ پیش رفت کی انعکاسی صورت جانتا ہے لہٰذا درحقیقت یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہویت تاریخ آلاتی ہے۔

پس صرف یہ کہہ دینا کہ ہویت تاریخ مادی ہے یا حتیٰ اسے معاشی کہنا مارکس کے نظریے کا مکمل بیان نہیں ہے۔ ہمیں اس امر پر توجہ دینا چاہیے کہ تاریخ کی روح اور ہویت مارکس کی نگاہ میں آلاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم نے اپنی بعض تحریروں میں مارکس کے تاریخی میٹریالزم کو "آلاتی نظریہ" کہا ہے اور یہ بات ہم نے تاریخ سے مطالق اپنے "انسانی نظریہ" کو سامنے رکھ کر کہی ہے، جس کے مطابق تاریخ انسانی ماہیت کا ماحاصل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مارکس "فلسفہ کار" میں اتنا غرق ہے اور کام کو ایسا اجتماعی نظریہ

دیتا ہے کہ اس کے فلسفے کے مطابق درست یوں سوچنا پڑتا ہے کہ انسان وہ نہیں جو کوچہ و بازار میں چلتے، پھرتے، سوچتے اور فیصلہ کرتے نظر آتے ہیں بلکہ مثلاً حقیقی انسان وہ آلات اور وہ مشینیں ہیں جو کارخانوں کو چلا رہی ہیں۔ وہ انسان جو چلتے، پھرتے، سوچتے اور بات کرتے ہیں انسان کی "مثال" ہیں "خود" انسان نہیں۔

پیداواری آلات اور اجتماعی کاموں کے بارے میں مارکس کا تصور ایک جاندار وجود کا سا ہے۔ جو خود بخود سوچی سمجھی "مثالوں" یعنی انسانی مظاہر کے ارادے اور فیصلے کے بغیر ہی ایک جبر کے تحت رشد کرتے رہتے ہیں اور ارتقاء پاتے رہتے ہیں اور ظاہری انسانوں "مثالوں" کو جو فکر و ارادہ کی حامل ہیں، کو اپنے جبری اور قہری نفوذ کے تحت رکھتے اور انہیں اپنے پیچھے پیچھے چلائے رکھتے ہیں۔

ایک اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مارکس اجتماعی کار اور انسان کے شعور، ارادے اور آگاہی کے بارے میں وہی کچھ کہتا ہے جو بعض حکمائے الٰہی انسان کے بدن کی اس کی فعالیت کے بارے میں کہا کرتے تھے، جو غیر شعوری طور پر نفس کے ایک آٹو میٹک پوشیدہ ارادے کے تحت روبہ عمل رہتی ہے، جیسے ہاضمے کا عمل یا قلب و جگر وغیرہ کے افعال۔

ان حکماء کے نقطہ نظر سے میلانات، خواہشات، چاہتیں، نفرتیں اور وہ جملہ امور جو نفس کے عملی پہلو سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی جو سفلی، تدبیری، تعلقی اور بدن سے متعلق ہیں اور جو ذہن کے لئے آگاہ شعور کی سطح پر ہوتے ہیں، بعض طبعی ضرورتوں سے ابھرتے ہیں اور یہ آگاہ شعور یہ جانے بغیر کہ ان امور کی اساس کہاں ہے مجبوراً نفس کی پوشیدہ تدبیر کے تحت قرار پاتا ہے۔ یہ اس چیز سے ملتی جلتی ہے، جسے فرائیڈ نے شعور باطن یا شعور ناآگاہ کہا ہے اور جو شعور آگاہ پر مقتدرانہ تسلط رکھتی ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جو کچھ سابقہ حکماء کہتے تھے یا جو کچھ فرائیڈ کہتا تھا اولاً شعور ظاہر کے ایک حصے سے اس کا تعلق تھا،



ثانیاً ایک مخفی شعور کی حکومت اس پر کارفرما تھی، علاوہ ازیں وہ جو کچھ کہتے تھے انسان کے وجود سے باہر نہیں تھا اور جو کچھ مارکس کہتا ہے وہ وجود انسان سے باہر ہے اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو مارکس کا نظریہ فلسفی نقطہ نظر سخت تعجب خیز ہے۔

مارکس اپنی اس دریافت کا ڈارون کی مشہور حیاتیاتی دریافت کے ساتھ موازنہ کرتا ہے۔ ڈارون نے یہ ثابت کیا کہ کس طرح کوئی امر حیوان کے ارادے اور شعور سے باہر اثبات کا سبب بنتا ہے کہ وقت کے گزرتے ہوئے لحات میں اس کا بدن بتدریج اور لاشعوری طور پر تکمیل کی منزلیں طے کرے۔ مارکس بھی یہی دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اندھا امر (جو انسان کی حقیقی ہستی بھی ہے) بتدریج اور ناآگاہانہ طور پر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کے اجتماعی بدن کی تعمیر ہو، یعنی وہ چیزیں جنہیں مارکس نے عمارت کہا ہے بلکہ خود بنیاد کا ایک حصہ یعنی اجتماعی معاشی روابط کی تعمیر ہو۔

وہ کہتا ہے:

"ڈارون نے طبیعی "فن شناسی" کی تاریخ کی طرف دانشوروں کی طرف مبذول کی ہے، یعنی ان کی زندگی کے لئے پیداواری وسائل کی حیثیت سے پودوں اور جانوروں کے اعضاء کی تشکیل کی طرف توجہ دلائی ہے، کیا اجتماعی انسان کو وجود میں لانے والے اعضاء کی تاریخ پیدائش یعنی ہر طرح کی اجتماعی تشکیلات کی مادی اساس کے بارے میں اس طرح کی سوچ مناسب نہیں؟۔۔۔"

فن شناسی عریاں طبیعت کے مقابل انسان کے طرز عمل کو بناتی ہے۔ پیداوار حاصل کرنے والی اس کی مادی زندگی اور نتیجے کے طور پر اجتماعی تعلقات اور فکری

محصولات جوان سے پیدا ہوتے ہیں، کے شر چشمے کو آشکار کرتی ہے۔"[1]

اب تک مجموعی طور پر جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ تاریخی میٹریالزم چند اور نظریوں پر مبنی ہیں جن سے بعض علم نفسیات سے، بعض عمرانیات سے، بعض فلسفے سے اور بعض علم بشریت سے متعلق ہیں۔

"لیکن یہ افراد ایسے نہیں، جو اپنے ہی تصور میں ظاہر ہوسکیں۔

۔۔ بلکہ ایسے کہ مادی طور پیدا کرتے ہیں اور بناتے ہیں یعنی وہ اپنے ارادے سے جدا ہو کر معین مادی اساس، شرائط اور حدود کے مطابق عمل کرتے ہیں۔"[2]

یا پھر اینجلز کا یہ جملہ کہ

"اقتصادی ماہرین کہتے ہیں کہ کام تمام سرمائے کا سرچشمہ ہے لیکن بغیر انتہاء کے اس سے زیادہ نہیں۔ کام پوری انسانی زندگی کے پہلی بنیادی شرط ہے۔ اس طرح کہ گویا ایک اعتبار سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ خود انسان بھی کام کی تخلیق ہے۔"

یہ سب اقوال ایک ہی نظریے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ البتہ مارکس اور اینجلز نے اضافی وجود میں کام کے کردار سے متعلق اس نظریے کو ہیگل سے لیا ہے۔ ہیگل نے پہلی بار یہ کہا تھا:

"انسان کی حقیقی ہستی پہلے درجے میں اس کا عمل ہے۔"

پس مارکس کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانی وجودیت اولاً انفرادی نہیں اجتماعی ہے، ثانیاً اجتماعی انسان کی وجودیت اجتماعی کام یعنی ایک مجسم کام ہے اور اپنے انفرادی

[1] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ۱: ۲۲۳ بحوالہ کتاب "آثار برگزیدہ مارکس و انگلس"، مارکس اور اینجلز کے منتخب افکار۔

[2] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۱۶۷



احساس یا احساسات کی طرح ہر انفرادی امر یا پھر فلسفہ، اخلاق، آرٹ اور مذہب وغیرہ کی طرح کا ہر اجتماعی امر انسان کی حقیقی وجودیت کا مظہر و تجلی ہے، اس کی عین حقیقی وجودیت نہیں۔ اس بناء پر ہر انسان کا حقیقی تکامل وارتقاء عیناً اجتماعی کام کا تکامل ہے، لیکن فکری، جذباتی اور احساساتی تکامل یا معاشرتی نظام کا تکامل حقیقی تکامل کے مظاہر و تجلیات ہیں، عین تکامل نہیں۔

معاشرے کا مادی تکامل اس کے روحانی تکامل کا معیار ہے۔ گویا یہ اسی طرح ہے، جس طرح عمل معیار فکر ہے۔ فکر کی صحت وسقم کو عمل سے پرکھنا چاہیے، فکری اور منطقی معیاروں سے نہیں۔ روحانی تکامل کا معیار بھی مادی تکامل ہے۔ پس اگر یہ بات پوچھی جائے کہ فلسفہ، اخلاق، مذہب اور آرٹ میں کون سے مکتب زیادہ ترقی یافتہ ہیں، تو فکری اور منطقی معیار اس کے جواب سے قاصر ہوں گے، صرف اور صرف معیار یہ ہوگا کہ یہ بات پرکھی جائے کہ وہ مکتب اجتماعی کام یعنی پیداواری آلات کے تکامل کے کس درجے اور کن شرائط کا مولود و مظہر ہے۔

نتائج تاریخی مادیت کا نظریہ اپنی جگہ چند ایسے نتائج کا حامل ہے، جو حکمت عملی اور اجتماعی عملی مقصد میں موثر ہیں۔ تاریخی میٹریالزم محض ایک ایسا فکری اور نظری مسئلہ نہیں، جو معاشرتی رفتار وانتخاب میں کوئی تاثیر پیدا نہ کرے۔ آیئے اب ہم دیکھیں کہ ہم اس سے کیا نتائج حاصل کر سکتے ہیں:

۱۔ پہلا نتیجہ، معاشرے اور تاریخ کی "شناخت" سے متعلق ہے، مادیت تاریخ کے نزدیک اجتماعی اور تاریخی واقعات کی شناخت اور ان کے تجزیئے کی بہترین اور مطمئن ترین راہ یہ ہے کہ ہم ان کی معاشی بنیادوں کی جانچ پڑتال کریں۔ تاریخی واقعات کی معاشی بنیاد کے بغیر ان کی پوری اور مکمل شناخت موثر نہیں، کیونکہ یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ تمام معاشرتی تبدیلیاں ماہیت کے لحاظ سے معاشی ہیں ہر چند کہ ظاہراً ان کی ماہیت

ثقافتی، مذہبی یا اخلاقی ہو۔

یعنی یہ تمام چیزیں معلول اور نتیجہ ہیں، معاشرے کی اقتصادی اور مادی وضعیت کا۔ پرانے حکماء بھی اس بات کے مدعی تھے کہ اشیاء کی معرفت ان کے ایجاد کے اسباب و علل کی وسیلے سے، اعلیٰ ترین اور مکمل ترین طرز معرفت ہے۔ پس یہ فرض کر لینے کے بعد کہ تمام اجتماعی تبدیلیوں کی بنیاد معاشرے کی معاشی ساخت پر ہے۔

تاریخ کی معرفت کا بہترین راستہ اجتماعی و معاشی تجزیہ ہے۔ بعبارت دیگر جس طرح حقیقت اور ثبوت کے مرحلے میں علت کو معلول پر تقدم اور ترجیح حاصل ہے، معرفت اور اثبات کے مرحلے میں اسے تقدم اور ترجیح حاصل ہے۔ پس اقتصادی بنیاد کی ترجیح عینی اور وجودی ترجیح نہیں بلکہ ذہنی، معرفتی اور اثباتی بھی ہے۔

”تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ“ میں اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:

”سماجی انقلابات کے تجزیئے میں سماجی کشمکشوں کو ان کی سیاسی، قانونی اور مکتبی شکل کو سامنے رکھ کر نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ اس کے برعکس پیداواری طاقتوں اور پیداواری تعلقات کے درمیان تناقص کے رشتے سے ان کی وضاحت کرنی چاہیے۔“

مارکس نے حقیقتاً ہمیں اس طرح کے فیصلوں سے باز رکھا ہے، کیونکہ اولاً یہ حقیقت بینی پر مبنی نہیں ہوتے اور ان میں معلول یعنی سیاسی، قانونی اور مکتبی شکلوں کو علت کی جگہ دے دی جاتی ہے، جو دراصل اقتصادی تناقضات اور تغیرات ہیں۔

ثانیاً سطحی ہوتے ہیں کیونکہ وہ معاشرے کی گہرائی میں اترنے اور حقیقی اسباب کو تلاش کرنے کی بجائے اس کی سطح پر رہ جاتے ہیں اور اسی چیز پر اکتفا کر لیتے ہیں جو فوری ان کے سامنے آتی ہے۔

ثالثاً وہم کی بنیاد پر ہوتے ہیں کیونکہ عمارات جو تمام تر مکتبی ہوتی ہیں، سوائے



توہم یعنی نادرست تصویر کے کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، لیکن موضوع کے حقیقی تجزیئے کی بجائے اس کی غلط تصویر سے وابستہ ہو جانا یقیناً ہمیں گمراہی کی طرف لے جائے گا۔ اس کے بعد کتاب (مارکس و اینجلز کے منتخب آثار) سے اس طرح نقل کیا گیا ہے:

”جس طرح کسی فرد کے بارے میں اپنے بارے میں اس کی اپنی سوچ کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کرتے، اسی طرح انسان کی اپنے بارے میں آگاہی کے دور پریشانی کے بارے میں بھی حکم نہیں لگانا چاہیے۔“[1]

مارکس کوشش کرتا ہے کہ آگہی، فکر اور جدت پسندی کے کردار کو عام طور پر وجود تکامل و ارتقاء سمجھا تا ہے، ختم کر دے مثلاً ”سن سیمن“ جس کے بہت سے افکار سے مارکس نے استفادہ کیا ہے۔ تکامل میں جبلتی جدت پسندی کے کردار کے بارے میں لکھتا ہے:

”معاشرے دو طرح کی اخلاقی قوتوں کے طابع ہیں اور یہ دونوں قوتیں یکساں شدت اثر کی حامل ہیں اور باری باری اپنا اثر دکھاتی ہیں۔ ان میں ایک قوت عادت ہے اور دوسری جدت پسندی۔ کچھ عرصے کے بعد عادتیں حتمی طور پر بری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ وقت ہے، جب نئی چیزوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہیں یہ ضرورت حقیقی انقلابی کیفیت کی تشکیل کرتی ہے۔“[2]

یا پھر مارکس کا دوسرا استاد پروڈن معاشروں کے تکامل میں عقائد و افکار کے کردار پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

”قوموں کی سیاسی صورتیں ان کے عقائد کا مظہر رہی ہیں۔ ان صورتوں کا

---

[1] مصدر سابق، ص ۱۵۵۔

[2] مصدر سابق، ۱:۱۸۱

تحرک، ان کا تغیر اور ان کا زوال وہ عظیم الشان تجربات ہیں، جو ان افکار کی قدر و قیمت کو ہمارے لئے واضح کرتے ہیں اور بتدریج ان سے متعلق ابدی اور نا قابل تغیر حقیقت رونما ہوتی ہے، لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام سیاسی ادارے لازماً حتمی موت سے بچنے کے لئے معاشرتی شرائط کو ہموار بنانے کے لئے اس کی طرف جھکتے ہیں۔"[۱]

ان سب کے باوجود مارکس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ:

"ہر سماجی انقلاب تمام چیزوں سے بڑھ کر ایک معاشی سماجی ضرورت ہے، جو معاشرے کی ماہیت وشکل اور پیداواری قوتوں اور اجتماعی روابط کی متضاد اور غیر ہم آہنگ کیفیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔"[۲]

مارکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ:

یہ جدت پسندی کی جبلت یا ایمان وعقائد کی ولولہ خیزی نہیں جو سماجی انقلابات کو جنم دیتی ہے بلکہ معاشی، سماجی ضرورت جدت پسندی کے رجحان یا عقائد اور ایمان کی ولولہ انگیزی کو پیدا کرتی ہے۔"

پس مادیت تاریخ سے اس طرح کا نتیجہ اخذ کرکے اگر ہم مثلاً یہ چاہیں کہ ایران و یونان کی لڑائی یا صلیبی جنگوں یا اسلامی فتوحات یا مغرب کے صنعتی انقلاب یا پھر ایران کے دستوری انقلاب کا تجزیہ کریں تو یہ غلط ہوگا کہ ہم واقعات کی ظاہری صورتوں کو جو سیاسی، مذہبی اور ثقافتی ہوتی ہیں، کا مطالعہ کرنے لگیں، اور ان پر حکم لگانے لگیں اور یا حتیٰ انقلاب لانے والے افراد کے احساس کو معیار قرار دیں، جو اسے سیاسی، مذہبی یا ثقافتی تحریک سمجھتے تھے۔

[۱] مصدر سابق، ص ۱۹۸

[۲] مصدر سابق، ص ۱



ہمیں چاہیے کہ ہم ان تحریکوں کی اس حقیقی ماہیت اور ہویت پر توجہ دیں، جو معاشی اور مادی ہے، تاکہ حقیقت کا اصلی رخ ہمارے سامنے آئے۔ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ دور حاضر کے مارکسٹ بونے جس تاریخی تحریک کے بارے میں کچھ کہنا چاہتے ہیں، کچھ نہ جانتے ہوئے بھی ادھر اُدھر سے چند جملے لے کر اس تحریک کے دور کے معاشی پہلو پر بحث فرمانے لگتے ہیں۔

۲۔ تاریخ پر تسلط رکھنے والا قانون ایک جبری، حتمی اور انسان اور انسان کے ارادے سے ماوراء قانون ہے۔ ہم پچھلے ابواب میں اس موضوع پر گفتگو کر چکے ہیں کہ کیا تاریخ پر قوانین کی علت حکم فرما ہے؟ جس کا لازمہ ایک لحاظ سے علت ومعلول کا ناگزیر ہونا ہے، ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ بعض نے اتفاق کے عنوان سے اور بعض نے اس عنوان سے کہ انسان ایک آزاد اور خود مختار مخلوق ہے۔

قانون علیت کی حکمرانی کا انکار ہے اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ کے لئے اس قانون اور نا قابل تغیر ضوابط کی نفی کی ہے، لیکن ہم نے ثابت کیا ہے کہ یہ نظریے بے بنیاد ہے اور قانون علیت اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ پر علت و معلول کی ضرورت اسی طرح حکم فرما ہے جیسے دیگر امور پر۔ دوسری طرف ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ معاشرے اور تاریخ پر لاگو قوانین، ضروری اور کلی ہوتے ہیں کیوں کہ ان میں حقیقی وحدت ہوتی ہے تو یہ حقیقی وجود کے حامل ہیں۔ پس گذشتہ بیان کے مطابق معاشرے اور تاریخ پر "ضروری" اور "کلی" قوانین حکم فرما ہیں۔ ہم اس نوعیت کی ضرورت کو اصطلاحاً فلسفی ضرورت کہتے ہیں۔ یہ ضرورت تاریخی عمل کو قطعی اور ضروری قوانین کے تحت جاری رہنے کا حکم دیتی ہے۔

لیکن مارکسٹی جبر تاریخ جسے معاشی جبر بھی کہا جاتا ہے۔ فلسفی ضرورت کی ایک خاص تعبیر ہے۔ یہ نظریہ دو اور نظریوں سے مل کر بنا ہے۔ جن میں سے ایک فلسفی ضرورت

ہی ہے جس کے مطابق کوئی واقعہ بغیر ضرورت (یعنی ضروری ہونے) کے وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ وقوع میں آنے والا ہر واقعہ اپنے خاص پیدائشی اسباب کی بنیاد پر حتمی اور نا قابل اجتناب امر ہے اور اگر وہ علل نہ ہوتیں، تو محال اور ممتنع ہوتا۔ دوسرا نظریہ معاشرے کی مادی بنیاد کا دیگر بنیادوں پر مقدم ہونا ہے، جس کی ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ ان دو نظریوں کا لازمہ تاریخ کا مادی جبر ہے یعنی ناگزیر ہے کہ عمارت بنیاد کے مطابق ہو، بنیاد بدل جائے تو عمارت کا بدلنا قطعی و حتمی ہے، اگر بنیاد تبدیل نہ ہو تو ناممکن ہے کہ عمارت بدل جائے، مارکسزم کے دعوے کے مطابق وہ چیز جو مارکسزی سوشلزم کو سائنسی بنا دیتی ہے اور عالم طبیعت کے دیگر قوانین کی طرح کا ایک طبیعی قانون بنا دیتی ہے، وہ یہی اصول ہے کیوں کہ اس اصول کے مطابق پیداواری آلات جو معاشرے کی معاشی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہیں، طبیعی قوانین کے مطابق اپنی ترقی اور پیشرفت کو جاری رکھتے ہیں۔

بالکل اسی طرح جس طرح مختلف پودوں اور حیوانات نے کئی سو کروڑ ملین سال کے تاریخی تسلسل کے دوران اپنی تدریجی ترقی کو جاری رکھا اور خاص مراحل میں نئی نوع میں داخل ہوئے اور جس طرح پودوں اور جانوروں میں رشد و کمال اور نوعی تبدیلی کا عمل کسی کے ارادے، خواہش اور آرزو سے آزاد ہے، اسی طرح پیداواری آلات کے رشد و تکامل کی بھی یہی صورت ہے۔

پیداواری آلات اپنی تدریجی ترقی کے ساتھ کچھ مراحل طے کرتے ہیں اور جس مرحلے پر بھی پہنچتے ہیں جبراً اپنے ساتھ معاشرے کے تمام امور کو بھی بدل دیتے ہیں اور کوئی ان کا راستہ نہیں روک سکتا اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ترقی کے خاص مرحلے تک پہنچیں، سماجی ڈھانچے میں تبدیلی یا انقلاب ممکن نہیں تمام سوشلسٹ بلکہ کلی طور پر ہر وہ انصاف پسند انسان جو ان امکانات کو مدنظر رکھے بغیر جو پیداواری آلات کی ترقی سے پیدا ہوتے ہیں، صرف انصاف کے قیام، جو سوشلزم اور معاشرے کو اجتماعی شکل دینے کے



جذبے اور آرزو کو لے کر کوششوں میں مصروف ہے، عبث کام انجام دیتا ہے۔ کارل مارکس "سرمایہ" نامی کتاب کے مقدمے میں لکھتا ہے:

"وہ ملک جس نے صنعت کے اعتبار سے سب سے زیادہ پیش رفت کی ہے، ان ملکوں کے مستقبل کے لئے ایک نمونہ ہے، جو صنعت کے میدان میں اس سے پیچھے ہوں[1]

حتیٰ اگر کوئی معاشرہ اس مرحلے تک پہنچ جائے کہ وہ اپنی حرکت پر حکمرانی کرنے والے قانون طبیعت کی راہ بھانپ لے تو جب بھی وہ نہ تو اپنی طبیعی پیش رفت سے متعلق مراحل کو پھلانگ سکے گا اور نہ ہی صدور فرامین کے ذریعے انہیں ختم کر سکے گا، لیکن وہ حاملگی کے دور اور پیدائش کی اذیت کو کم تر اور خفیف کر سکتا ہے۔"

مارکس اپنی گفتگو کے آخری حصے میں ایک ایسے نکتے کو پیش کرتا ہے جس کی طرف یا تو توجہ نہیں کی گئی یا بہت کم لوگوں نے اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے، وہ دراصل ایک مفروضہ، سوال یا اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

ممکن ہے کوئی یہ کہے طبیعت کی منظم اور مرحلہ وار پیش رفت کے زیر اثر معاشرے کی درجہ بدرجہ پیش رفت اس وقت تک جبری اور تخلف ناپذیر ہے جب تک انسان اسے نہ پہچانے اور قانون طبیعی کے راستے کو کشف نہ کرے۔ لیکن جونہی انسان کو اس کا علم ہو گیا، یہ انسان کے قابو میں آ جائے گی اور انسان کو اس پر حکومت حاصل

---

[1] یعنی صنعتی ممالک کی صنعت اور ٹیکنالوجی اور نتیجتاً ان کی سماجی عمارت ایک معین اور ناقبل انحراف راہ میں آگے بڑھتی ہے، معاشروں کی راہ حرکت ایک معین اور مخصوص راہ ہے، موجودہ ترقی یافتہ ممالک ہر اعتبار سے ان ممالک کے لئے نمونہ ہیں، جو ابھی اس مرحلے تک نہیں پہنچے، یہ بات ناممکن ہے کہ یہ ممالک صنعتی ممالک کے موجودہ مرحلے سے گزرے بغیر کسی دوسرے راستے سے تکامل کی راہ طے کریں۔

ہوجائے گی،لہٰذا کہتے ہیں:

طبیعت جب تک سمجھ میں نہ آئے انسان پر حاکم ہے اور جس قدر اس کی شناخت ہوجائے اسی قدر انسان کی خدمت گذار بن جاتی ہے۔مثلاً کوئی وبائی بیماری جب تک مشخص نہ ہواور یہ معلوم نہ ہو کہ کن چیزوں سے وجود میں آتی ہے اور کن چیزوں سے اسے ختم کیا جاسکتا ہے، اس وقت تک انسان کی زندگی پر حکم علی الاطلاق ہوتی ہے،لیکن جونہی اس کی شناخت عمل میں آئی جیسا کہ آج کل پہچانی جاتی ہے، وہیں اس پر قابو پالیا جاتا ہے، ایسی بیماریوں کے نقصانات سے بچا جاسکتا ہے۔یہی صورت سیلاب اور طوفان وغیرہ کی بھی ہے۔

مارکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ معاشرے کی منظم اور مرحلہ وار پیش رفت ڈائنامیکی تغیرات اور حرکات کی طرح ہے،یعنی جو اشیاء میں اندرونی طور پر خودبخود پیدا ہونے والی حرکات ہیں۔جیسے پودوں اور جانوروں کی منظم نشوونما، یہ میکانیاتی حرکات وتغیرات میں سے نہیں ہیں جو بیرونی عوامل کے تحت اشیاء میں پیدا ہوتی ہیں، جیسے عالم طبیعت میں تمام فنی اور صنعتی تغیرات ہیں۔کیڑے ماردواؤں کے ذریعے کیڑوں کا خاتمہ یا دوا کے ذریعے بیماری کے جراثیم کا خاتمہ اسی طرح کی چیز ہے۔

وہ مقام جہاں طبیعی قانون کی دریافت طبیعت کو کنٹرول کرنے کا سبب بنتی ہے اور انسان کے اختیار میں آتی ہے۔میکانیاتی روابط اور قوانین ہوتے ہیں لیکن ڈائنامیکل تبدیلیوں اور اشیاء کی اندرونی اور ذاتی حرکات کے بارے میں انسان کے علم وآگاہی کا کردار زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان قوانین سے ہم آہنگ کرکے ان سے استفادہ کرے۔

انسان پودوں کے اگنے، جانوروں کے تکامل اور رحم میں جنین پر حکم فرما قوانین کو دریافت کرنے کے بعد ایسے جبری اور ناقابل انحراف قوانین کو اخذ کرلیتا ہے،جن کے



سامنے گردن جھکانے اور جنہیں تسلیم کرنے پر وہ مجبور ہے۔مارکس کہنا چاہتا ہے کہ انسان کی معاشرتی پیش رفت جس کا انحصار پیداواری آلات کی ترقی اور تکامل پر ہے۔ایک طرح کے ڈائنامک اندرونی، ذاتی اور خودبخود ہونے والی ترقی ہے، جسے علم وآگاہی کے ذریعے نہیں بدلا جاسکتا اور جسے اپنی مرضی کی شکل نہیں دی جاسکتی۔انسان کو جبراً سماجی تکامل کے خاص مراحل سے اسی طرح گذرنا پڑتا ہے جس طرح نطفہ رحم مادر میں مقرر اور معین مراحل سے گذرتا ہے۔

اس خیال کو ذہن سے نکالنا پڑے گا کہ ہم معاشرے کو وسطی مراحل سے نکال کرایک دم آخری مرحلے تک لے جاسکیں گے یا یہ کہ اسے تاریخ کے بتائے ہوئے معین راستے سے ہٹا کر دوسری راہوں سے منزل مقصود تک پہنچا سکیں گے۔مارکسزم سماجی تکاملی رفتار کوایک ناآگہانہ طبیعی اور جبری رفتار جاننے کے باعث ایسی بات کرتا ہے،جیسی سقراط نے ذہن بشر اور اس کی تخلیق فطری کے بارے میں کی تھی۔

سقراط اپنی تعلیمات میں استفہامی روش سے استفادہ کرتا تھا اور اس بات کا معتقد تھا کہ اگر سوالات مرحلہ بمرحلہ منظم اور ذہنی عمل کی مکمل شناخت کے ساتھ ہوتو ذہن اپنی فطری اور قہری حرکت کے ذریعے خود ہی اس کا جواب فراہم کرتا ہے اور باہر سے تعلیم کی ضرورت پیش نہیں آتی۔سقراط ایک دایہ کا بیٹا تھا، وہ کہتا تھا: میں انسان کے ساتھ وہی کچھ کرتا ہوں، جو میر ماں حاملہ عورتوں کے بارے میں انجام دیتی تھی۔ دایہ بچے کو نہیں جناتی ماں کی طبیعت خود اپنے وقت پر بچے کو جنم دیتی ہے۔اس کے باوجود دایہ کا وجود ضروری ہے۔دایہ خیال رکھتی ہے کہ کوئی غیرطبیعی واقعہ رونما نہ ہو، جو ماں یا بچے کی تکلیف کا باعث ہے۔

مارکسزم کے اعتبار سے اگرچہ عمرانیات کے قوانین کی دریافت اور فلسفہ وتاریخ دونوں کا معاشرت کی تبدیلی پر کوئی اثر نہیں، پھر بھی انہیں اہمیت دینی چاہیے۔سائنٹفک

سوشلزم انہی قوانین کی دریافت کا نام ہے۔ کم سے کم جو اثر ان سے رونما ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ تخیلی سوشلزم اور خواہشاتی عدل پرستی سے نجات دیتا ہے، کیونکہ ڈائنا مک قوانین اس خصوصیت کے باوجود کہ ان سے تبدیلی ناممکن ہے، ایک امتیاز کے حامل ہیں اور وہ امتیاز پیش گوئی ہے۔

سائنٹفک عمرانیات اور سوشلزم کے پرتو میں ہر معاشرے کی وضعیت کو پرکھا جا سکتا ہے کہ وہ کس مرحلے میں ہے اور اس کے بارے میں پیش گوئی کی جاسکتی ہے اور نتیجاً یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ سوشلزم کا نطفہ ہر معاشرے کے رحم میں کس مرحلے میں ہے اور ہر مرحلہ میں وہی توقع کی جانی چاہیے، جو اس کا تقاضا ہے اور بے جا توقعات نہیں کرنا چاہیے۔ ایک ایسی سوسائٹی جو ابھی جاگیردارانہ نظام کے مرحلے میں ہے اس سے یہ توقع نہیں رکھنا چاہئے کہ وہ سوشلزم میں منتقل ہو جائے، بالکل اسی طرح جس طرح چار مہینے کے جنین کی پیدائش کے انتظار میں نہیں بیٹھا جاتا۔

مارکسزم کی یہ کوشش ہے کہ وہ معاشروں کی قدرتی مخفی توانائی کے مراحل کو سمجھے اور ان کا تعارف کروائے اور معاشروں کو ایک دور سے دوسرے دور میں بدلنے کے جبری قوانین دریافت کرے۔

مارکسزم کے نظریے کے مطابق معاشروں کو چار مراحل سے گذر کر سوشلزم تک پہنچنا پڑتا ہے۔ ابتدائی اشتراکی دور، دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم بعض اوقات چار کے بجائے پانچ، چھ یا سات دور بھی ذکر کئے جاتے ہیں، یعنی دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم میں سے ہر دور مزید دو ادوار میں تقسیم ہوسکتا ہے۔

۳۔ ہر تاریخی دور دوسرے دور سے باعتبار ماہیت و نوعیت مختلف ہے، جس طرح بیالوجی کے اعتبار سے جانور ایک نوع سے دوسری نوع میں بدل جاتے ہیں اور ان کی ماہیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ ادوار تاریخی بھی یہی کیفیت لئے ہوئے ہیں۔ اس رو سے



ہر تاریخی دور اپنے سے متعلق مخصوص قوانین کا حامل ہے۔ کسی دور کے لئے اس سے قبل کے دور یا اس کے بعد کے دور کے قوانین کو اس کے مناسب حال نہیں جاننا چاہیے۔

جیسے پانی جب تک پانی ہے، مائعات سے متعلق خاص قوانین کے تابع ہے، لیکن جونہی وہ بھاپ میں تبدیل ہوا، وہ گذشتہ قوانین کے تابع نہیں رہتا بلکہ اب وہ گیسوں سے متعلق مخصوص قوانین کے تابع ہو جاتا ہے۔ معاشرہ بھی مثلاً جب تک فیوڈلزم کے مرحلے میں ہوتا ہے، خاص قوانین سے اس کی وابستگی ہوتی ہے اور جب اس مرحلے سے گذر کر سرمایہ داری کے مرحلے میں قدم رکھتا ہے تو پھر جاگیردارانہ نظام کے دور کے قوانین کو اس کے لئے باقی رکھنے کی کوشش کرنا فعل عبث ہے۔

اس اعتبار سے معاشرہ ایک ہی طرح کے ابدی اور جاودانی قوانین کا حامل نہیں ہوسکتا۔ تاریخی میٹریالزم اور معاشرے کی بنیاد اقتصادی ہونے کی بناء پر جاودانیت کا دعویٰ کرنے والا ہر قانون ناقابل قبول ہے اور یہی وہ جگہ ہے، جہاں تاریخی مادیت اور مذہب کی آپس میں نہیں بنتی، خاص طور پر اسلام سے جو بعض جاودانی قوانین کا قائل ہے۔

کتاب "تجدید نظر طلبی" میں "سرمایہ" کے دوسرے ایڈیشن کے ملحقات سے نقل کیا گیا ہے کہ

"ہر تاریخی دور، اپنے سے متعلق خاص قوانین کا حامل ہوتا ہے۔ جونہی زندگی ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں پہنچتی ہے، دوسرے قوانین اس پر لاگو ہوتے ہیں۔ معاشی زندگی اپنی تاریخی پیش رفت میں وہی صورت اختیار کرتی ہے، جیسے ہم بیالوجی کی دیگر شاخوں میں پاتے ہیں ۔۔۔ معاشرتی آرگنزم اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف و ممتاز ہوتے ہیں، جس طرح حیوانی اور نباتاتی آرگنزم۔"[1]

[1] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ۱:۲۲۵۔

۴۔ پیداواری آلات کی پیش رفت اس بات کا باعث بنی کہ آغاز تاریخ میں اختصاصی مالکیت وجود میں آئی اور معاشرہ استحصال کرنے والے اور ہونے والے دو طبقوں میں منقسم ہوگیا اور یہ دو طبقے ابتدائی تاریخ سے اب تک معاشرے کے دو بنیادی قطب (Pole) بنے ہوئے ہیں۔ ان دو طبقوں کے درمیان تضاد و کشمکش کا ایک دائمی سلسلہ جاری ہے۔

البتہ معاشرے کے دو قطبی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ تمام کے تمام گروہ لازماً یا استحصال کرنے والے یا ہونے والے ہیں، ممکن ہے ان میں ایسے گروہ بھی ہوں، جو نہ استحصال کنندہ ہوں نہ استحصال یافتہ۔ مقصد یہ ہے کہ معاشروں کی تقدیر میں موثر واقعہ ہونے والے یہی وہ دو گروہ ہیں، جو دو اصلی قطب ہیں۔ باقی تمام گروہ ان دو اصلی گروہوں میں سے ایک کی پیروی کرتے ہیں۔

”تجدید نظر طلبی“ میں ہے:

”مارکس اور اینجلز کے پاس معاشرے میں طبقات کی تقسیم اور ان کی آویزش سے متعلق ہمیں دو طرح کے نمونے ملتے ہیں، ایک دو قطبی اور دوسرا کئی قطبی۔ طبقے کی تعریف ان دونوں نمونوں میں مختلف ہے۔ پہلے نمونے میں طبقہ مزاجی اور دوسرے میں حقیقی۔“[۱]

طبقہ کے پی دائشی ضوابط بھی مختلف ہیں۔ اینجلز ”جرمنی کے کاشت کاروں کی جنگ“ کے مقدمے میں ان دونوں نمونوں کی آپس میں دوستی کروانے اور ان سے ایک ہم

[۱] حقیقی طبیہ سے مراد گروہ ہے کہ جو مشترک معاشی زندگی اور مشترک مسائل کا حامل ہے، لیکن مزاجی طبقہ اس گروہ سے عبارت ہے جس کی زندگی میں ہم آہنگی نہیں پائی جاتی اس کے باوجود وہ سب ایک آئیڈیالوجی کی پیروی کرتے ہیں۔



جنس نمونہ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ معاشرے میں متعدد طبقات اور ان طبقات میں مختلف گروہوں کی تشکیل کرتا ہے، لیکن اس کے عقیدہ کے مطابق ان طبقوں میں سے فقط دو طبقے قطعی تاریخی ذمہ داری کو پورا کر سکتے ہیں۔ ایک ”بورژوائی“ (سرمایہ دارانہ نظام) اور دوسرا ”پرولتاریائی“ (مزدورانہ نظام) کیونکہ یہ دونوں طبقے حقیقتاً معاشرے کے متضاد قطب ہیں۔[۲]

مارکسزم کے فلسفہ کے مطابق جس طرح یہ بات محال ہے کہ معاشرے کی عمارت اس کی بنیاد پر مقدم ہو، اسی طرح یہ بات بھی محال ہے کہ معاشرہ کی بنیاد (یعنی معاشی، معاشرتی اور مالکیت سے متعلق تعلقات) کے اعتبار سے استحصال گر اور استحصال شدہ دو طبقوں میں تقسیم ہو اور عمارت کے اعتبار سے اس میں وحدت باقی رہے۔ معاشرتی وجدان بھی اپنی جگہ دو حصوں میں تقسیم ہوگا، ایک استحصال گر وجدان اور دوسرا استحصال شدہ اور اس اعتبار سے معاشرے میں دو تصور کائنات دو آئیڈیالوجیز، دو اخلاقی نظام اور دو قسم کا فلسفہ وجود میں آئے گا۔

کوئی طبقہ، وجدان، ذوق اور طرز فکر کے اعتبار سے اپنے معاشی موقف پر سبقت نہیں لے جا سکتا۔ صرف جو چیز دو قطبی نہیں ہوگی وہ استحصال گر طبقے کے مختصات میں سے ہے۔ وہ ایک ”دین“ اور دوسری ”حکومت“ ہے۔ دین اور حکومت استحصال شدہ طبقہ پر تسلط جمانے کے لئے استحصال گر طبقہ کی خاص ایجادات ہیں۔ استحصال گر طبقہ معاشرے کے مادی ذرائع کا مالک ہونے کے اعتبار سے اپنے کلچر کو جس میں مذہب بھی شامل ہے۔

،استحصال شدہ طبقے پر ٹھونستا ہے۔ اس رو سے ہمیشہ حاکم ثقافت یعنی حاکم تصور

[۲] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۳۴۵

کائنات، حاکم آئیڈیالوجی، حاکم اخلاق، حاکم ذوق واحساس اور سب سے بڑھ کر حاکم مذہب استحصال گر طبقے ہی کی ثقافت ہوا کرتا ہے۔ استحصال شدہ طبقے کی ثقافت اسی کی طرح ہمیشہ محکوم ہوتی ہے، اس کی ترقی اور راہوں کو روک دیا جاتا ہے۔ مارکس "جرمن آئیڈیالوجی" میں کہتا ہے:

حاکم افکار، حاکم مادی تعلقات کے دانش مندانہ بیان سے ہٹ کر کوئی شے نہیں، یعنی مادی تعلقات بزبان افکار، یعنی وہی روابط جنہوں نے اس طبقے کو حاکم بنایا ہے۔ اس کی حاکمیت کے افکار، وہ افراد جو حکمران طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ دیگر چیزوں کے علاوہ ان کے پاس آگاہی بھی ہوتی ہے، لہٰذا وہ سوچتے بھی ہیں جب تک ان کی حکومت ہے، وہ عصر تاریخ کا تعین بھی کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ کام وہ تمام سطحوں پر انجام دیتے ہیں، یعنی علاوہ دیگر چیزوں کے چونکہ سوچنے والے اور افکار کی تخلیق کرنے والے حکومت کر رہے ہوتے ہیں اور ان کے افکار وقت کے حاکم افکار ہوتے ہیں۔"[1]

حاکم اور استحصال گر طبقہ بالذات، رجعت پسند، قدامت پسند اور روایت پرست ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی حاکم اور ٹھونسا ہوا کلچر ہوتا ہے، جو ایک رجعت پسندانہ اور روایت پرستانہ کلچر ہوتا ہے، لیکن استحصال شدہ طبقہ بالذات انقلابی، جمود شکن، پیش قدم اور مستقبل پر نظر رکھنے والا ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی محکوم ہوتا ہے جو ایک انقلابی، روایت شکن اور مستقبل پر نظر رکھنے والا کلچر ہوتا ہے۔ انقلابی ہونے کی لازمی شرط استعمار شدگی ہے یعنی صرف یہی طبقہ ہے جو انقلابی بننے کی استعداد رکھتا ہے۔

"تجدید نظر طلبی" میں اینجلز کی اس عبارت کے بعد جو "جرمن میں کاشت کاروں

[1] ایدؤلوژی آلمانی، ترجمہ فارسی، ۱:۶۱



کی جنگ" کے مقدمہ سے منقول ہے، لکھتا ہے:

"اس کے مقدمہ کے چھپنے کے ایک سال بعد جرمن سوشلسٹوں کی انجمن نے گواہ میں اپنے ایک پروگرام میں لکھا کہ مزدور کے مقابل تمام طبقے ایک رجعت پسند گروہ ہیں۔

مارکس نے اس جملے پر بڑی شدت سے تنقید کی، لیکن اگر ہم حقیقت پسندی سے کام لیں تو ہمیں یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ مارکس نے جو کچھ اپنے قول میں کہا تھا، یہ بیچارے سوشلسٹ چونکہ اس کے دو قطبی اور کئی قطبی نمونے کے درمیان فرق کو سمجھنے سے قاصر تھے، اس لئے وہی کچھ کہہ سکتے تھے، جو انہوں نے کہا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور فیصلہ نہیں کر سکتے تھے، مارکس نے (کمیونسٹ پارٹی کے منشور سے متعلق) بیان میں طبقات کی موجودہ جنگ کو پرولتاریائی اور بورژوائی طبقات کی آپس میں جنگ سے مماثلت دی تھی اور کہا تھا کہ ان طبقات کے درمیان جو بورژوائی کے مخالف ہیں، صرف پرولتاریائی ایسا طبقہ ہے، جو حقیقتاً انقلابی ہے۔"[2]

مارکس نے بعض مقامات پر کہا کہ صرف پرولتاری طبقہ ایسا ہے جو اپنے اندر انقلابی ہونے کی تمام شرائط اور خصوصیات رکھتا ہے اور وہ شرائط وخصوصیات یہ ہیں:

۱) استحصال شدگی جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ طبقہ پیداوار دینے والا بھی ہو

۲) مالکیت نہ رکھنا (یہ اور پہلی خصوصیت کسانوں کے بھی شامل حال ہے)۔

۳) تنظیم جس کا لازمہ ایک مرکزیت ہے (یہ خصوصیت پرولتاری طبقہ کے لئے مخصوص ہے، جو ایک کارخانے میں باہمی تعاون سے کام کرتا ہے، لیکن کسان اس خصوصیت میں شامل نہیں ہیں، کیوں کہ وہ زمین کے مختلف حصوں میں بٹے اور بکھرے

[2] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۳۴۷

ہوئے ہیں)۔

مارکس نے دوسری خصوصیت کے بارے میں کہا ہے، مزدور دو اعتبار سے آزاد ہے: "ایک قوت کار بیچنے کے اعتبار سے اور دوسرے ہر طرح کی مالکیت سے آزاد ہے۔"

پھر تیسری خصوصیت کے بارے میں ایک بیان میں کہتا ہے:

"صنعت کی ترقی یہی نہیں کہ پرولتاریاؤں کی تعداد کو بڑھاتی ہے بلکہ انہیں قابل توجہ عوامی گروہ کی صورت میں متمرکز بھی کرتی ہے، ان کی طاقت کو بڑھاتی ہے اور وہ خود بھی اپنی طاقت کو سمجھنے لگتے ہیں۔"[1]

مذکورہ بالا اصول کو "آئیڈیالوجی کی بنیاد اور طبقاتی و اجتماعی بنیاد کے درمیان اصول مطابقت" کا نام دیا جا سکتا ہے اور اصول کی بنیاد پر ہر طبقہ ایک خاص طرح کی سوچ، فکر، اخلاق، فن اور شعر و ادب وغیرہ کی تخلیق کرتا ہے، جو اس کی زندگی، معاش اور اس کے مفادات کی کیفیت کا تقاضا کرتی ہے۔

اسی طرح ہم اس اصول کو "ہر فکر و نظر کی آرزو اور اس فکر و نظر کی سمت کے درمیان اصول مطابقت" کا نام بھی دے سکتے ہیں، یعنی ہر فکر و نظر اور ہر اخلاقی یا مذہبی سسٹم جو کسی بھی طبقے سے ابھرتا ہے، اسی طبقے کے مفاد میں ہوتا ہے، محال ہے کہ کسی طبقے کا کوئی فکری سسٹم کسی دوسرے طبقے کی خیر و صلاح اور فائدے میں یا پھر کسی طبقے سے انسانیت کی خیر و صلاح میں کوئی فکری نظام ابھرے اور کوئی خاص طبقاتی رجحان اس میں نہ ہو، فکر و نظر میں اس وقت انسانیت کا پہلو اور طبقات سے ماورائیت ہو سکتی ہے، جب پیداواری آلات کا تکامل سب طبقات کی نفی کا متقاضی ہو، یعنی طبقاتی بنیاد کے تضاد کی نفی سے ہی آئیڈیالوجیز کے تضاد کی نفی ہوگی اور فکری مطمع نظر کے تضاد کی نفی سے ہی فکری

[1] مصدر سابق، ص ۳۵۶



سمتوں کے تضاد کی نفی ہوگی۔

مارکس اپنی جوانی کے زمانے کی بعض تحریروں (مثلاً ہیگل کے "فلسفہ قانون پر انتقاد" کے مقدمے) میں طبقات کے معاشی پہلو (منافع طلبی اور منافع دہی) سے زیادہ ان کے سیاسی پہلو (فرمانروائی اور فرمانبرداری) کا زیادہ قائل تھا اور اسی لئے اس نے طبقاتی کشمکشوں کی ماہیت کو آزادی اور ظلم سے نجات کی جنگ سے تعبیر کیا ہے۔ اس جنگ کے لئے اس نے دو مرحلوں کا ذکر کیا ہے:

ایک جزوی اور سیاسی مرحلہ اور دوسرا کلی اور انسانی مرحلہ۔ وہ کہتا ہے کہ پرولتاریائی انقلاب جو "تاریخ کے قیدیوں" کا آخری مرحلہ انقلاب ہے، بنیادی اہمیت کا حامل ہے، یعنی یہ وہ انقلاب ہے، جو انسان کو مکمل آزادی بخشنے، فرمانروائی اور غلامی کی تمام شکلوں کو مٹانے کے لئے وجود میں آتا ہے۔

مارکس اس مفہوم کی توجیہ میں کہ کس طرح ایک طبقہ اپنے اجتماعی موقف میں اپنے طبقاتی موقف سے آگے بڑھتا ہے اور اس کا مقصد کلی اور انسانی بن جاتا ہے، جو تاریخی میٹریالزم کے مطابق بھی درست ہے، اس طرح بیان کرتا ہے کہ چونکہ اس طبقے کی قید اور غلامی بنیادی ہے، لہٰذا اس کا انقلاب بھی بنیادی ہے۔ اس طبقے پر بطور خاص ناانصافی نہیں ہوئی بلکہ ناانصافی اس پر مسلط ہوئی ہے۔

اس رو سے وہ بھی صرف انصاف اور انسان کی نجات کا خواستار ہے، یہ بیان اولاً "شاعری" ہے سائنسی نہیں۔ "بس ناانصافی اس پر مسلط ہوئی ہے" کا مفہوم کیا ہے؟ کیا استحصال گر طبقہ قبلاً اپنے طبقے سے کسی طرح آگے بڑھ گیا اور اس نے ظلم کو حصول مفاد کے لئے نہیں بلکہ ظلم کی خاطر اور ناانصافی کو استحصال کے لئے نہیں بلکہ ناانصافی کی خاطر چاہا کہ پرولتاریائی طبقہ اس کے ردعمل میں صرف انصاف کا خواہاں ہو؟

مزید برآں بالفرض استحصال گر طبقہ، سرمایہ داری کے دور میں ایک ایسی

صورت اختیار کر لیتا ہے، جو تاریخی میٹریالزم سے ٹکراتی ہے اور یہ ایک طرح کا مثالیت پسندانہ (Idealistic) نظریہ ہے۔ "مکتبی اور طبقاتی بنیاد کے درمیان مطابقت" کا اصول اس بات کا متقاضی ہے کہ کسی فکر کے مطمع نظر اور اس کی سمت کے درمیان مطابقت ہو، نیز یہ بھی کہ کسی فرد کا کسی عقیدے کی طرف جھکاؤ اس فرد کے طبقاتی میلانات کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو، یعنی ہر فرد کا طبیعی میلان اسی مکتب فکر کی جانب ہوتا ہے، جو اس کے اپنے طبقے سے ابھرتا ہے اور اس مکتب کو اپنانا اس کے اپنے طبقے کے مفاد میں ہے۔

مارکسی منطق کے مطابق یہ اصول معاشرتی شناخت میں یعنی آئیڈیالوجی کی ماہیت کی شناخت اور میلانات کے اعتبار سے سماجی طبقات کی شناخت میں غیر معمولی طور پر مفید اور رہنما ہے۔

۵۔ تاریخی میٹریالزم کا پانچواں نتیجہ یہ ہے کہ آئیڈیالوجی، دعوت و تبلیغ اور پند و نصائح جیسے امور کا کردار معاشرے یا طبقاتی سماج کو کوئی جہت دینے میں بہت محدود ہے، عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مکتب، دعوت، برہان، استدلال، تعلیم و تربیت، تبلیغ، موعظہ اور نصیحت انسان کے وجدان کو مرضی کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔

یہ بات سامنے رکھتے ہوئے کہ ہر فرد، ہر گروہ اور ہر طبقے کا وجدان سماجی اور طبقاتی موقف کا بنایا ہوا ہے اور درحقیقت اس کے طبقاتی موقف کا جبری اور لازمی انعکاس ہے اور اس سے آگے یا پیچھے نہیں ہوسکتا، یہ سوچ کہ بنیاد کے اوپر کی عمارت سے متعلق مسائل جن کا ابھی تذکرہ ہو چکا ہے، سماجی انقلاب کا مبداء بن سکتے ہیں، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں ایک آئیڈیالسٹک تصور ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کہا جائے کہ "روشن فکری"، "اصلاح طلبی" اور "انقلابی ہونا"، "خود انگیختی" کا پہلو رکھتا ہے، یعنی طبقاتی محرومیت خود بخود روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلابی ہونا ہے اور بیرونی تعلیم و تربیت وغیرہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، کم از کم یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان امور کی حقیقی داغ بیل



طبقاتی موقف سے خود بخود پڑتی ہے۔

آئیڈیالوجی، رہنمائی اور باقی تمام روشن فکرانہ باتوں کا زیادہ سے زیادہ کردار یہ ہے کہ وہ طبقاتی تضاد اور درحقیقت محروم طبقے کے طبقاتی موقف کو ان سے متعارف کروائے اور بس۔ بتعبیر دیگر ان کی اپنی اصطلاح میں "طبقہ فی نفسہ" کو یعنی اس طبقے کو جو اپنی ذات میں خاص طبقہ ہے۔ "طبقہ لنفسہ" میں تبدیل کرے یعنی اس طبقے میں تبدیل کرے، جو اس کے علاوہ طبقاتی آگاہی بھی رکھتا ہو۔ بہرحال وہ تنہا فکری لیور (Lever) جو طبقاتی معاشرے میں کسی طبقے کو انقلاب کے لئے ابھار سکتا ہے، طبقہ کے اپنے موقف اور اپنے استحصال کے بارے میں آگاہی ہے لیکن ان طبقاتی معاشروں میں جہاں انسان استحصال گر اور استحصال شدہ گروہوں میں بٹا ہوا ہے اور ہر گروہ ایک طرح سے اپنے آپ سے بیگانہ بنا بیٹھا ہے اور معاشرتی وجدان دو حصوں میں بٹ گیا ہے، عدالت پسندی اور انسان دوستی جیسے انسانی اصول کوئی کردار ادا نہیں کر سکتے۔

ہاں البتہ جس دم پیداواری آلات کا تکامل جبراً پرولتاریائی حکومت کو جنم دے، طبقات معدوم ہو جائیں، انسان خود اپنی حقیقت کو طبقاتی سرحدوں سے الگ ہو کر پالے اور مالکیت سے دو حصوں میں تقسیم ہونے والا وجدان اپنی وحدت کو حاصل کر لے، تب انسان دوستی کے فکری اصول جو پیداواری آلات کی اشتراکی صورت کے آئینہ دار ہیں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں، پس جس طرح تاریخی ادوار کے اعتبار سے سوشلزم کو جو ایک خاص تاریخی دور سے ابھرنے والی حقیقت ہے، اپنی مرضی کے مطابق آگے یا پیچھے کے دور میں نہیں لایا جا سکتا (جیسا کہ خیالی پلاؤ پکانے والے سوشلسٹ اس امر کے خواہاں تھے) اسی طرح ایک خاص تاریخی دور میں بھی جہاں معاشرہ دو طبقوں میں تقسیم ہے، کسی طبقے کی مخصوص آگاہی کو دوسرے طبقے پر نہیں ٹھونسا جا سکتا اور مشترک انسانی آگاہی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔

لہٰذا طبقاتی معاشرے میں وہ عام اور کلی آئیڈیالوجی نہیں ابھر سکتی جو طبقاتی موقف کی حامل نہ ہو، ہر وہ آئیڈیالوجی جو طبقاتی معاشرے میں ظہور پذیر ہوتی ہے، بہرحال کوئی نہ کوئی طبقاتی رنگ ضرور رکھتی ہے اور نہ بفرضِ محال وجود پذیر ہو تو عملاً کوئی کردار ادا کر سکتی ہے۔ اس اعتبار سے مذاہب و ادیان کی تبلیغات یا کم از کم وہ باتیں جو ادیان و مذہب کے نام پر بصورت ہدایت و تبلیغ یا پند و نصیحت کی جاتی ہیں اور جن میں انصاف پسندی، عدل خواہی، انصاف طلبی اور انسانی مساوات کا پیغام ہوتا ہے، اگر فریب نہیں تو کم از کم خیالی اور تصوراتی ضرور ہے۔

۶۔ ایک اور نتیجہ جسے ترتیب کے ساتھ آنا چاہیے، یہ ہے کہ لیڈروں، مجاہدوں اور انقلابی رہنماؤں کا مرکز آرزو جبراً اور لازماً استحصال شدہ طبقہ ہے۔

اب جبکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ صرف استحصال شدہ طبقہ ہی وہ طبقہ ہے، جو روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلاب کے لئے آمادگی رکھتا ہے اور یہ سب چیزیں استحصال شدگی اور محرومیت سے وجود میں آتی ہیں اور بنیاد سے اوپر کے عوامل زیادہ سے زیادہ خود آگاہی میں طبقاتی تضاد کو داخل کرنے کے لئے ہوتے ہیں، تو بطریق اولیٰ ان ممتاز شخصیتوں کو جو اس روشن فکری کو استحصال شدہ طبقے کی خود آگاہی میں داخل کرتی ہیں ان کا اور اس طبقے کا درد ہونا چاہیے اور ان سب کو ایک زنجیر کے حلقے میں ہونا چاہیے تاکہ اس طرح کی خود آگاہی ان میں پیدا ہو سکے، جیسے کسی معاشرے کی عمارت کا تاریخی دور کے اعتبار سے اپنی بنیاد پر سبقت حاصل کرنا محال ہے اور جس طرح یہ محال ہے کہ ایک طبقے کا سماجی وجدان اپنے سماجی موقف پر مقدم ہو، اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک شخص رہنما کی حیثیت سے اپنے طبقے پر مقدم ہو اور اپنے طبقے کے تقاضوں سے بڑھ کر تقاضے پیش کرے، اس اعتبار سے محال ہے کہ استحصال پسند طبقوں میں سے کوئی فرد اگرچہ استثنائی طور پر سہی، اپنے طبقے کے خلاف اور استحصال شدہ طبقے کے حق میں قیام کرے۔



کتاب "تجدید نظر طلبی" میں ہے:

"کتاب "جرمن آئیڈیالوجی کی ایک جدت"، طبقاتی آگاہی پر ایک نیا تجزیہ ہے۔ اس کتاب میں مارکس اپنے گذشتہ تمام آثار[1] کے برخلاف طبقاتی آگاہی کو طبقے کی اپنی پیداوار جانتا ہے، نہ یہ کہ باہر سے یہ چیز اس پر وارد ہوئی ہے۔

حقیقی آگاہی ایک آئیڈیالوجی کے سوا کچھ نہیں کیوں کہ حتمی طور پر طبقے کے مفادات کو ایک عمومی شکل دینے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن یہ امر اس بات کو نہیں روکتا کہ یہ آگاہی طبقے کے اپنے اندر سے پیدا ہونے والی آگاہی کی بنیاد پر اس کے مفادات پر استوار ہو، بہرحال طبقہ اس وقت تک پختگی حاصل نہیں کر سکتا جب تک وہ اپنی مخصوص آگاہی کو پا نہ لے۔"

"یہ امر مارکس کے نظر میں، طبقہ کے اندر فکری کام (نظریاتی کام اور رہنمائی کا کام) اور مادی کام کی تقسیم کرتا ہے۔ بعض افراد اس طبقے کے مفکر اور دانشور بن جاتے ہیں جب کہ دیگر افراد ان افکار اور ان اوہام کے مقابل زیادہ خود سپردگی رکھتے ہیں اور انہیں زیادہ مقبول کرتے ہیں۔"[2]

کتاب "فقر فلسفہ" اور ایک بیان میں مارکس کے مذکورہ نظریے کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی کتاب میں مرقوم ہے:

"اس طرح طبقاتی آگاہی کا حصول اور ایک "طبقہ لنفسہ" کی صورت اختیار کرنا پرولتاریا کا اپنا کام ہے۔ اقتصادی کشمکش کا خود انگیز نتیجہ ہے۔ اس انقلاب کو نہ تو وہ

[1] دیکھئے کتاب "تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ" صفحہ ۳۰۸، ۳۰۹ یہاں مذہب کے بارے میں مارکس اور اینجلز کے مختلف نظریات نقل کئے گئے ہیں۔

[2] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ۳۱۹: ۳۲۰۔

نظریاتی ماہرین لے کر آئے ہیں، جو مزدور تحریک سے باہر ہوتے ہیں اور باہر سے یہ نظریات لاتے ہیں اور نہ سیاسی پارٹیاں۔ مارکس خیال پردازی کرنے والے سوشلسٹوں کی مذمت کرتا ہے کہ وہ اپنی پرولتاریائی خصلت کے باوجود "پرولتاریا" کی تاریخی خود انگیختگی اور اس کی خاص سیاسی تحریک کو نہیں دیکھتے اور اپنے خیالی تانوں بانوں کو پرولتاریا کی خود انگیختہ اور تدریجی تنظیم کی جگہ بصورت طبقہ دیکھنا چاہتے ہیں۔" [۱]

یہ اصول بھی معاشرے، اس کے میلانات اور افراد کی شناخت میں کہ ان کا میلان کیا ہے؟ اور خاص طور پر قیادت اور معاشرے کی اصلاح کے دعویداروں کی شناخت میں مارکسسٹی منطق کے حوالے سے خاص اہمیت کا حامل ہے اور اسے ایک رہنما اصول قرار پانا چاہیے۔

اس گفتگو سے یہ بات سامنے آئی کہ مارکس اور اینجلز کسی ایسے روشن فکر گروہ کے قائل نہیں جو اپنے طبقے سے جدا اور بالاتر ہو اور نہ ہی ایسے گروہ کے قائل ہو سکتے ہیں، یعنی مارکسزم کے اصول انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے اور اگر کہیں مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس کے خلاف کچھ کہا ہے تو یہ ان موارد میں سے ہے، جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مارکس وہاں پر مارکسسٹ نہیں رہنا چاہتا۔

ہم بعد میں یہ بتائیں گے کہ ایسے موارد کچھ کم نہیں، فی الحال یہ سوال سامنے آتا ہے کہ مارکس اور اینجلز مارکسزم کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے، اپنے روشن فکرانہ موقف کی کس طرح توجیہ کریں گے۔ ان میں سے کوئی بھی پرولتاریا طبقے سے تعلق نہیں رکھتا، یہ دونوں فلسفی ہیں، مزدور نہیں۔ پھر بھی انہوں نے محنت کشوں کے لئے ایک عظیم نظریے کو وجود بخشا، اس سلسلے میں مارکس کا جواب سننے سے تعلق رکھتا ہے۔ "تجدید نظر طلبی" میں ہے:

[۱] مصدر سابق، ص۳۱۹، ۳۲



"مارکس نے بہت کم روشن فکروں کے بارے میں گفتگو کی ہے، ظاہراً وہ انہیں کسی خاص طبقہ میں شمار نہیں کرتا بلکہ دیگر طبقات کا ایک حصہ جانتا ہے۔ خاص طور پر انہیں بورژوائی طبقے سے نسبت دیتا ہے۔

کتاب "۱۸ برومر" میں مارکس خبر نگاروں، پروفیسروں، عدالت کے قاضیوں اور اکیڈمی کے ارکان کو بھی پادریوں اور فوجی افسروں کی طرح بورژوائی طبقے میں سے قرار دیتا ہے، اپنے بیان میں جب وہ محنت کش طبقے کے لئے کام کرنے والے نظریاتی ماہرین کا نام لینا چاہتا ہے، جن میں وہ خود اور اینجلز شامل ہیں اور جو پرولتاری بنیاد نہیں رکھتے، ان کا ذکر روشن فکروں کی حیثیت سے نہیں کرتا بلکہ وہ انہیں فرمانروا گروہ کا ایک طبقہ جو پرولتاریوں میں آ گیا ہے اور ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بہت سے عناصر لایا ہے، قرار دیتا ہے۔" [۲]

مارکس ایسی کوئی توضیح پیش نہیں کرتا کہ آخر وہ اور اینجلز کس طرح حکمران طبقے کے آسمان سے لڑھکے اور محکوم طبقے کی زمین پر ہبوط کر گئے اور قیمتی تحفے ان کی تعلیم و تربیت کے لئے آکاش سے دھرتی پر گرے اور وہ بہ تعبیر قرآن "ذا مَترَبَه" (جلد ۱۶) اپنے ساتھ لائے، حق یہ ہے کہ جو کچھ مارکس، اینجلز اور ان کے وسیلے سے خاص افتادہ نچلے طبقے پرولتر کے نصیب میں آیا ہے، ابوالبشر آدم کے نصیب میں نہیں آیا، مذہبی روایات کے مطابق جنہوں نے آسمان سے زمین پر ہبوط کیا، وہ آدم اپنے ساتھ اس طرح کا تحفہ نہیں لائے۔

مارکس اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ آخر کیونکر پرولتر طبقے کا آزادی بخش نظریہ حیات فرمانروا طبقہ میں پروان چڑھا، اس کے علاوہ وہ اس کی وضاحت بھی نہیں کرتا

[۲] مصدر سابق، ص، ۳۴،

کہ "ہبوط" اور یہ نیچے اتر آنا ان دو حضرات کے لئے استثنائی طور پر امکان پذیر ہوا ہے یا دوسروں کے لئے بھی یہ بات ممکن ہے اور نیز وہ یہ بھی نہیں بتاتا کہ اب جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ آسمان اور زمین کے دروازے بعض اوقات ایک دوسرے پر کھلتے ہیں، تو کیا اس سے صرف "ہبوط" کا عمل ہوتا ہے اور لوگ عرش و آسمان سے فرش و زمین کی طرف آتے ہیں یا کبھی "معراج" کی صورت رونما ہوتی ہے اور کیا بعض افراد زمین سے آسمان کی طرف بھی "عروج" پاتے ہیں؟

اور ایسا عروج عمل میں آئے تو آسمان والوں کے شایان شان ایسا کوئی تحفہ نہیں ہوگا، جسے اوپر جانے والے لوگ اپنے ساتھ لے جائیں۔ بنیادی طور پر زمین سے آسمان کو تحفہ لے جانے کی بات بے معنی ہے، بلکہ اگر معراج کی توفیق حاصل ہو اور آسمان میں جذب ہو کر نہ رہ جائیں اور پھر انہیں دوبارہ زمین کی طرف لوٹنا پڑے تو وہ بھی مارکس اور اینجلز کی طرح آسمان سے تحفے اپنے ساتھ لائیں گے۔



# انتقادات

اب جب کہ نظریات مادیت تاریخ کے "اصول" اور "نتائج" پر سیر حاصل گفتگو ہو چکی ہو تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پر تنقید اور تبصرہ ہو جائے۔

سب سے پہلے ہمیں اس نکتے کی وضاحت کرنا ہوگی کہ ہم یہاں نہ تو مارکس کی تمام کتب میں اس کے نظریات پر تنقید کے درپے ہیں اور نہ ہی کلی طور پر مارکسزم پر کوئی تنقید کرنا چاہتے ہیں، اس وقت ہم "مادیت تاریخ" یا با اصطلاح دیگر "تاریخی میٹریالزم" پر تنقید کرنا چاہتے ہیں، جو مارکسزم کا ایک ستون ہے اور بنیادی اعتبار سے مارکس کے نظریات پر مطلق تنقید کچھ اور چیز ہے اور "مادیت تاریخ" کی طرح مارکسزم کے کسی اصول پر تنقید اور چیز ہے۔

مارکس کے نظریات پر تنقید یعنی اس کے ان مجموعی نظریات کا جائزہ جسے اس نے زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف کتابوں اور مختلف تحریروں میں قلم بند کیا ہے اور جس میں بے شمار تناقضات ہیں، اہل مغرب نے اس پر بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ ایران میں جہاں تک مجھے معلوم ہے، "تجدید نظر طلبی" اس موضوع پر سب سے اچھی تحریر ہے، جس کے حوالے ہم نے اپنی کتاب میں جا بجا پیش کئے ہیں[1]

لیکن مارکسزم یا اس کے اصولوں میں سے کسی ایک پر تنقید یا با الفاظ دیگر اس کے ایک اصول یا ان کئی اصولوں جو مارکسزم کی اساس سمجھے جاتے ہیں اور خود مارکس کی

---

[1] ڈاکٹر انور رضامہ ای نے اس کتاب کو فرانسیسی زبان میں لکھا اور پھر فارسی زبان میں خود اس کا ترجمہ بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سلیبس میں بڑی قابل تعریف کاوش کی ہے اور مسائل کے تحلیل و تجزیہ میں بڑی شائستگی سے کام لیا ہے، وہ برسوں اسی مکتب کے معتقد اور مبلغ رہے ہیں۔

نظر میں بھی نا قابل تامل ہیں، یا پھر ایک یا چند ایسے اصولوں پر تنقید جو ہر چند خود اس کی نظر میں قطعی نہیں ہیں اور خود اس نے اپنے بعض آثار میں ان کے خلاف بھی کچھ کہا ہے، لیکن ان کا قطعی لازمہ مارکسزم کے اصول ہیں اور مارکس کا ان کے خلاف کچھ کہنا گویا مارکس کی مارکسزم سے ایک طرح کی علیحدگی ہے، مارکس کے نظریہ تاریخی مادیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم نے اس کتاب میں یہی کام کیا ہے، ہم نے یہاں مارکس کے قطعی اور مسلمہ اصولوں یا ان سے حاصل ہونے والے قطعی نتائج کو سامنے رکھتے ہوئے تنقید و تحقیق کی ہے۔

یہ بات تاریخ کے عجائبات میں سے ہے کہ مارکس جو اپنی فلسفی، معاشرتی اور معاشیاتی کتابوں میں کم وبیش ہر جگہ تاریخی میٹریالزم کا دم بھرتا تھا، اپنے زمانے کے بعض تاریخی واقعات کی تحلیل و تعلیل میں بہت کم نظریہ مادیت تاریخ کی طرف متوجہ ہوا، ایسا کیوں ہے؟

اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ بات صرف مذکورہ موضوع پر ختم نہیں ہوتی، مارکسزم کے بہت سے مسائل میں مارکس کی روش متناقص ہے، یعنی نظریاتی اور عملی طور پر مارکسزم سے ایک طرح کی برگشتگی خود مارکس کی طرف سے مشاہدے میں آتی ہے، پس اس کے لئے کسی زیادہ جامع جواب کی ضرورت ہے۔

بعض افراد نے اس کا سبب ان کی زندگی کے مختلف ادوار کی خامی اور ناپختگی کو قرار دیا ہے لیکن یہ توجیہ کم از کم مارکسزم کے نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں ہے۔ اس لئے آج مارکسزم کے جو کچھ اصول ہمارے سامنے ہیں، ان میں سے بہت سے مارکس کی جوانی یا درمیانی عمر کے دور سے متعلق ہیں جب کہ بہت سی وہ باتیں جو انحرافی سمجھی جاتی ہیں، جن میں سے اس کے اپنے سامنے کے بعض واقعات کی تحلیل بھی شامل ہے، اس کی زندگی کے آخری دور سے متعلق ہیں۔



بعض افراد نے اس اختلاف کو اس کی دوہری شخصیت پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ایک طرف سے ایک فلسفی، صاحب نظر اور صاحب مکتب شخص تھا، جسے قطعی طور پر ایک یقین کا حامل ہونا چاہیے تھا، تا کہ وہ اصولوں کو قطعی اور نا قابل تردید گردانے اور پوری قوت سے واقعات کو اپنے ذہن میں اترتے ہوئے افکار کے مطابق ڈھالے۔ دوسری طرف وہ ایک علمی شخصیت اور علمی باطن کا حامل تھا اور اس کا علمی باطن اس بات متقاضی تھا کہ وہ ہمیشہ حقائق کے سامنے سر تسلیم خم کر دے اور کسی یقینی اصول کا پابند نہ ہو۔

بعض نے مارکس اور مارکسزم میں فرق روا رکھا ہے، ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس اور مارکس کی فکر، مارکسزم کا ایک مرحلہ ہیں، مارکسزم اپنے جوہر میں ایک ترقی پذیر مکتب ہے۔ پس اگر مارکسزم نے مارکس کو پیچھے چھوڑ دیا ہو، تو اس میں مضائقہ کی کون سی بات ہے؟

بعبارت دیگر اگر مارکس کا مارکسزم جو مارکسزم کا دور طفلی ہونے کے باعث قابل تردید ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ مارکسزم قابل تردید ہے، لیکن اس عقیدے کے حامل افراد اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ مارکسزم کا اصلی جوہر کیا ہے؟ کسی مکتب کے ارتقاء پذیر ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے اولین بنیادی اصول مستقل اور نا قابل تغیر ہوں اور جو کچھ اعتراض ہو، فروع میں ہو، اصول اپنی جگہ ثابت رہیں وگرنہ کسی نظریہ کی تنسیخ اور اس کے کمال پذیر ہونے میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اگر ہم کسی ثابت اور باقی رہنے والے اصول کو شرط تکامل نہ جانیں تو پھر بات کیا رہ جاتی ہے، پھر کیوں نہ ہم ہیگل ازم، سن سیمون، پروڈون یا ان جیسی دیگر ماقبل مارکس شخصیتوں سے اپنی گفتگو کا آغاز کریں اور ہیگل، سن سیمونزم یا پروڈنزم کو ایک تکامل پذیر مکتب جانیں؟ اور مارکسزم کو ان مکاتب کے مراحل میں سے ایک مرحلہ قرار دیں؟

ہمارے خیال میں مارکس کے تناقصات کا سبب یہ ہے کہ مارکس بیش تر

مارکسٹوں کی نسبت کم تر مارکسٹ ہے، کہتے ہیں کہ اس نے مارکسٹوں کے ایک مجمع میں جہاں وہ اپنے پچھلے نظریہ کے برخلاف نئے نظریہ کی حمایت میں بول رہا تھا اور سننے والے اس کی گفتگو برداشت نہیں کر رہے تھے، کہا: "میں اس پائے کا مارکسٹ نہیں ہوں جس پائے کے مارکسٹ آپ لوگ ہیں" نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں کہا: "میں قطعاً مارکسٹ نہیں ہوں۔"

اپنے بعض نظریات میں مارکسزم سے مارکس کی جدائی کا سبب یہ تھا کہ مارکس کی ہوشمندی اور اس کے فکر وفہم کی بلندی سے یہ بات دور تھی کہ وہ سو فیصد مارکسٹ بن جائے۔ مکمل مارکسٹ بننا کسی قدر حماقت کا متقاضی ہے، تاریخی میٹریالزم جو مارکسزم کا ایک حصہ ہے اور جس پر ہماری گفتگو جاری ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، کچھ "اصول" اور "نتائج" کا حامل ہے اور صرف مارکس کا "عالم ہونا" ہی نہیں بلکہ اس کا فلسفی ہونا اور اس کا مفکر ہونا، اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ وہ ان اصولوں اور نتائج کا ہمیشہ پابند رہے، اب ہم تنقیدات کی طرف آتے ہیں:

## ۱۔ بے دلیل ہونا

سب سے پہلے تنقید یہ ہے کہ نظریہ ایک بلا دلیل تھیوری کی حد سے آگے نہیں بڑھتا۔ ہونا یوں چاہیے کہ ایک تاریخی فلسفی نظریہ یا تو اپنے زمانے کے عینی تاریخی حقائق کے تجربے پر مبنی ہو اور اسے دوسرے ادوار پر عمومیت دی جائے یا پھر یہ نظریہ ایسا ہو، جو ثابت اور مسلمہ فلسفی، منطقی اور علمی اصولوں کی بنیاد پر علم منطق کے قیاس و استدلال کے انداز پر ثابت ہو سکے۔

تاریخی میٹریالزم کی تھیوری ان میں سے کسی روش میں مبنی نہیں۔ اس راستے سے نہ تو ان حقائق کی توضیح ہوتی ہے، جو مارکس اور اینجلز کے زمانے سے متعلق ہیں، یہاں



تک کہ اینجلز خود اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ میں نے اور مارکس نے اہمیت معاشیات کے بارے میں اپنی بعض کتابوں میں وہاں غلطی کا ارتکاب کیا ہے، جہاں ہم نے اپنے زمانے کے حقائق کا تجزیہ کیا ہے، چونکہ ہم خود حقائق کا سامنا کر رہے ہیں، ان غلطیوں سے مبرا ہیں، چند ہزار سالہ انسانی تاریخ بھی ان کی تائید نہیں کرتی، یہاں تک کہ انسان جب فلسفی فرمودات کی کتب کا مطالعہ کرتا ہے، جن میں گذشتہ تاریخ کی مادیت تاریخ کے حوالے سے توجیہ ٹھونسی گئی ہے، تو ان لوگوں کی توجیہ و تاویل پر سخت حیرت ہوتی ہے، مثلاً کتاب تاریخ جہان میں۔۔۔[1]

## ۲۔ بانیانِ مکتب کی تجدید نظر

جیسا کہ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں، مارکس معاشرے کی معاشی بنیاد کو اصلی اور باقی پہلوؤں کو اس بنیاد پر تعمیرات سے تعبیر کرتا ہے اور اس تعبیر سے معاشی بنیاد پر تمام بنیادوں کی یکجانبہ وابستگی کا پتہ چلتا ہے، علاوہ بریں مارکس اپنے متعدد مذکورہ بیانات میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ تاثیر اور وابستگی یک جانبہ ہے، یعنی معاشی عوامل تاثیر مرتب کرنے والے عوامل ہیں اور باقی تمام شعبے تاثیر لینے والے ہیں۔ معاشی عوامل خود سے

---

[1] یہاں پر استاد شہید مطہری رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے میں غالباً اس کتاب سے نقل قول کئے لئے جو باحتمال قوی "تاریخ جہاں باستان" سے ہے، سات سطریں چھوڑ دی گئی ہیں، ہم نے مذکورہ کتاب کو ان کے کتاب خانہ میں تلاش کرنے کی کوششیں کی تا کہ مخصوص علامات اور سیاق موضوع سے نقل قول کو ان چھوڑی ہوئی سطروں میں جگہ دی جائے، لیکن ہمیں افسوس ہے کہ اس کتاب کی چوتھی جلد جو استاد شہید مطہری رحمۃ اللہ علیہ کے استفادہ میں رہی ہے، کتاب خانہ میں موجود نہ تھی، اسی لئے ہمیں ان خالی سطروں کو اسی طرح خالی چھوڑنا پڑا۔ ہماری درخواست ہے کہ جن صاحب نے استاد مطہری رحمۃ اللہ علیہ کی لائبریری سے اس کتاب کو بطور امانت حاصل کیا ہے، اسے لوٹا دیں تا کہ بعد کی طباعت میں ان اسناد کو پیش کیا جا سکے۔ ناشر۔

آزادانہ طور پر عمل کرتے ہیں اور دیگر عوامل وابستہ عوامل ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ مارکس نے یہ تصریح کی ہو یا نہ کی ہو، مادے کی روح پر، مادی ضروریات کی معنوی ضروریات پر، سوشیالوجی کی نفسیات پر اور کام کرنے کی فکر پر برتری سے متعلق مارکس کے خاص نظریات اسی نقطہ نظر کا تقاضا کرتے ہیں۔ لیکن مارکس نے اپنی بہت سی تحریروں میں جدلیاتی منطق کی بنیاد پر ایک اور مسئلے کو پیش کیا ہے، جسے ایک طرح کا تجدید نظر اور کسی حد تک تاریخ کی مطلق مادیت سے انحراف کہا جا سکتا ہے اور وہ ہے مسئلہ تاثیر متقابل، تاثیر متقابل کے اصول کی رو سے علیت کے رابطے کو یک طرفہ سمجھنا چاہیے، جس طرح "الف"، "ب" کی علت اور اس میں موثر ہے۔

اسی طرح "ب" بھی اپنی جگہ "الف" کی علت اور اس کا موثر ہے بلکہ اس اصول کی بنیاد پر عالم طبیعت اور معاشرے کے تمام اجزاء کے درمیان ایک طرح کی وابستگی اور ایک طرح کی متقابل تاثیر پائی جاتی ہے۔ مجھے فی الحال اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس صورت میں پیش کیا جانے والا جدلیاتی قانون درست بھی ہے کہ نہیں لیکن میں یہ کہوں گا کہ اس قانون کی بنیاد پر مادہ روح، کام اور فکر یا معاشی پہلو اور دیگر پہلوؤں میں سے ایک کی دوسرے پر ترجیح کی بحث ہی بے معنی ہو جاتی ہے کیوں کہ اگر دو چیزیں ایک دوسرے سے وابستہ رہیں اور ایک وجود دوسرے کے لئے ضروری ہو اور دونوں کا رہنا شرط وجود بن جائے تو پھر کسی کی ترجیح و تقدم رکھنے اور بنیادی ہونے کی بات بے معنی ہے۔

مارکس نے اپنے بعض بیانات میں اصلی اور غیر اصلی تمام امور کو معاشی بنیاد کے حوالے کیا ہے اور بنیاد اور عمارت کا ہرگز تذکرہ نہیں کیا، جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، وہ اپنے بعض بیانات میں بنیاد اور اس پر عمارت دونوں کی ایک دوسرے پر تاثیر کا قائل ہوا ہے، تاہم اس نے اصلی اور آخری کردار انبیاء کے حوالے کیا ہے، "تجدید نظر طلبی" میں مارکس کی دو کتابوں "سرمایہ" اور "علم اقتصاد پر تنقید" کے درمیان موازنہ کیا گیا ہے اور یہ



بتایا گیا ہے کہ کتاب "سرمایہ" میں کتاب "علم اقتصاد پر تنقید" کی طرح یک طرفہ طور پر اقتصاد کی فیصلہ کن حیثیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف لکھتا ہے:

"اس کے باوجود مارکس نے شعوری یا غیر شعوری طور پر اس تعریف پر اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بنیاد پر عمارت بنیاد کی ترجیح کے باوجود معاشرے میں اس کے لئے بنیادی کردار ادا کر سکتی ہے۔"[1]

مولف مزید لکھتا ہے کہ آخر حاکم اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہونے کی حیثیت سے اقتصادی بنیاد ہمیشہ جو کردار ادا کرتی ہے اور اس بنیادی کردار میں کہ جو عمارت ادا کرتی ہے، فرق کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی اگر عمارت کبھی بنیادی کردار ادا کرتی ہے، تو ایسی حالت میں وہ حکم فرما اور فیصلہ کن حیثیت کی بھی حامل ہوگی بلکہ پھر جسے ہم عمارت کہتے ہیں، وہ عمارت نہیں رہتی بلکہ بنیاد بن جاتی ہے اور بنیاد عمارت کی جگہ لے لیتی ہے۔ اینجلز نے اپنی عمر کے آخری حصے میں جوزف بلاک نامی ایک شخص کے نام جو خط لکھا ہے، اس میں وہ اس طرح گویا ہے:

"تاریخ کے مادی نظریے کے مطابق آخری مرحلے میں تاریخ کی فیصلہ کن عامل پیداوار اور زندگی کی حقیقی تجدید ہے۔"[2]

---

[1] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ۱: ۲۲۲

[2] جیسا کہ مولف نے یاد دلایا ہے کہ یہاں اینجلز نے پیداوار اور زندگی کی حقیقی تجدید کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور مادی و اقتصادی پیداوار کے نہیں کہے، جیسا کہ اینجلز نے کتاب "منشا خانوادہ، دولت، مالیت خصوصی" میں وضاحت کی ہے کہ پیداوار فقط وسائل معیشت کی پیداوار نہیں بلکہ انسانوں کی پیداوار بھی اس میں شامل ہے اس طرح اس نے گویا اشارتاً معاشیات کے فیصلہ کن عامل ہونے کی نفی کی ہے اور جنسی عامل کو بھی ساتھ شامل کیا ہے، یہ بھی تاریخی مادیت سے ایک طرح کا عدل ہے۔

"میں نے اور مارکس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ہے، اب اگر کوئی مارکس کے بعد اس گفتگو کو مسخ کر کے اس سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ معاشی عامل ہی بطور مطلق فیصلہ کن عامل ہے، تو وہ اس عبارت کو ایک مجرد، پھیکی اور بے ہودہ عبارت بنا تا ہے۔ اقتصادی حالت بنیاد ہے جب کہ دیگر عناصر عمارت میں طبقاتی کشمکش کی سیاسی شکل اور اس کے نتائج یعنی کائناتی غلبے کے بعد کے حالات قانونی صورتیں، یہاں تک کہ شرکت کرنے والوں کے ذہن میں حقیقی کشمکشوں کے انعکاس، سیاسی، قانونی اور فلسفی نظریات، مذہبی اعتقادات اور اس سے رونما ہونے والے انقلابات، تاریخی واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اکثر حالات میں حقیقی طور پر اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یہ تمام عوامل آپس میں عمل اور ردعمل کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے درمیان محروم عوام کی اقتصادی تحریک اپنی راہ کے تضادات کو لازماً دور کر لیتی ہے۔"[1]

اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ اینجلز نے اپنے اسی خط میں اس غلطی اور بقول خود اس کے مسخ کو ایک حد تک اپنی اور مارکس کی ذمہ داری قرار دیا ہے۔ کہتا ہے:

"مجھے اور مارکس کو اس امر کے کچھ حصے کی ذمہ داری قبول کرنی چاہیے کہ جو بعض اوقات اس عامل اقتصادی کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ہم نے اپنے حریفوں کے مقابل بحالت مجبوری اس اقتصادی عامل کی تاکید کی پھر ہمارے پاس اتنا وقت تھا اور نہ موقع کہ ہم ان تمام عوامل کا حق ادا کر سکیں، جو متقابل عمل میں ان کے حصہ دار تھے۔"[2]

[1] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۲۸۱، ۲۸۲

[2] مارکس و مارکسزم، ص ۲۴۵، یہ عذر گناہ بدتر از گناہ کے مصداق پر ایک طرح کی ڈھٹائی ہے یا کم از کم مصلحت پر حقیقت کو قربان کرنا ہے۔



لیکن دوسرے لوگوں نے مارکس اور اینجلز کے اقتصادی عوامل پر انتہا پسندانہ تاکید کو اینجلز کے اظہار خیال کے بالکل برعکس پیش کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا پسندانہ تاکید مخالف حریفوں کے سامنے نہیں بلکہ اس نظریے کے طرف دار رقیبوں کے سامنے ان سے ان کے اسلحہ کو ہتھیانے کے لئے کی گئی ہے۔

تجدید نظر طلبی میں "علم اقتصاد پر تنقید" کی وجہ نگارش بیان کی گئی ہے، اس کتاب میں ہر دوسری کتاب سے زیادہ عوامل اقتصادی کے یک طرفہ کردار پر زور دیا گیا ہے، ہم اس کتاب کے مقدمے کی معروف عبارت قبل ازیں نقل کر چکے ہیں، بہرحال تجدید نظر طلبی میں ہے:

"علم اقتصاد پر تنقید" کی تحریر کا دوسرا سبب پروڈون کی ہنڈی سے متعلق بنیادی قوانین پر مبنی کتاب تھی، اس کے علاوہ ڈاریمون پیٹر اور پروڈون کی ایک اور کتاب بھی مذکورہ کتاب کی اشاعت کا سبب بنی۔ مارکس نے جس وقت دیکھا کہ ایک طرف سے اس کے رقیب یعنی پروڈون کے حامی افراد اور دوسری طرف سے لاسال کے معتقدین اقتصادی عوامل پر (انقلابانہ انداز میں نہیں بلکہ) اصلاح طلبانہ ڈھب سے زور دے رہے ہیں، تو اس نے چاہا کہ اس اسلحہ کو ان کے ہاتھوں سے چھین کر اسے انقلابی صورت میں بروئے کار لائے۔ اس کا لازمہ اس کے عقائد کی "خشک شدگی" اور ان کا عوام پسند ہونا تھا۔"[3]

ماؤ نے تاریخی مادیت کے مفہوم میں تجدید نظر اور اقتصاد کے اصل بنیاد ہونے کو چین کے حالات کی صورت اور اس کردار کی توجیہ کے لئے جو انقلاب چین اور اس کی اپنی قیادت نے عملاً انجام دیا ہے، یہاں تک پہنچایا ہے کہ اب یہ کہنا پڑتا ہے کہ تاریخی

[3] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ ۲۱۸ ص، ۲۱۹

میٹریالزم اور اقتصاد کی اصل بنیاد ہونے کا مفہوم اور اس کے نتیجے میں گویا سائنسی سوشلزم جو تاریخی میٹریالزم پر مبنی ہے، سوائے لفظ اور جملہ بندیوں کے اور کچھ نہیں رہا ہے۔

ماؤ رسالہ تضاد میں "اصلی تضاد اور اس کی حقیقی سمت" کے عنوان سے لکھتا ہے:

"۔۔۔کسی تضاد کی اصلی اور غیر اصلی سمتیں ایک دوسرے کی جگہ لے لیتی ہیں اور اس تبدیلی کے ساتھ واقعات اور اشیاء کی خصلتوں میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے، کسی تضاد سے متعلق پراسیس (Process) یا اس کے تکامل سے متعلق کسی معین مرحلے میں A اس کی اصلی سمت اور B غیر اصلی سمت کو تشکیل دیتی ہے۔ پراسیس کے دوسرے مرحلے یا دوسرے حصے میں کسی شے یا کسی واقعہ کے تکامل کے عمل میں جب کوئی سمت تضاد دوسری سمت سے ٹکر لیتے ہوئے کمزور یا طاقت ور ہو جاتی ہے، تو اس کے نتیجے میں ان دونوں سمتوں کے مقررہ مقامات ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں۔"[1]

اس کے بعد وہ لکھتا ہے:

"۔۔۔بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ نظریہ (اصلی جہت کا بدل جانا) بعض تضادات کے سلسلے میں درست نہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ پیداواری قوتیں( پیداواری قوتوں اور پیداواری روابط کے درمیان تضاد میں) کام (تھیوری اور پریکٹیکل کے مابین تضاد میں) اور اقتصادی بنیاد (اقتصادی بنیاد اور عمارت کے تضاد میں) تضاد کی اہم اور اصلی جہت کی تشکیل کرتے ہیں۔ گو تضاد کی دو سمتیں ایک دوسری سے اپنی جگہ نہیں بدلتیں۔

یہ فکر صرف میکانیاتی مادیت سے مختص ہے کہ جو جدلیاتی مادیت کے ساتھ کسی قسم کی قربت نہیں رکھتی، ظاہر ہے کہ پیداواری طاقتیں، کام اور اقتصادی بنیاد کلی طور پر اہم اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہیں اور اس حقیقت کا منکر شخص میٹریالسٹ نہیں ہے۔ تاہم ہمیں

[1] چہار رسالہ فلسفی، ص ۵۴۔۵۵



اس طرح ماننا ہوگا کہ پیداواری تعلقات، تھیوری اور عمارت معین شرائط کے تحت اپنے مقام پر "اصلی اور فیصلہ کن کردار" کے حامل ہو سکتے ہیں۔ اگر پیداواری تعلقات میں تبدیلی کے بغیر رشد و تکامل تک نہیں پہنچ سکتے، تو پھر پیداواری تعلقات کی تبدیلی ازلی اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہو سکتی ہے۔

اگر لینن کی اس گفتگو کو کہ "انقلابی تھیوری کے بغیر کسی انقلابی تحریک کا وجود ناممکن ہے۔" آج کے دستور میں شامل کر لیا جائے، تو انقلابی نظریے کی تخلیق اور اشاعت بنیادی اور فیصلہ کن کردار حاصل کر لے گی۔ اگر عمارت (سیاست اور کلچر وغیرہ) اقتصادی بنیاد کی رشد و تکامل میں رکاوٹ بن جائے تو اس منزل پر سیاسی اور ثقافتی تحولات اصلی اور فیصلہ کن کردار کے حامل ہو جائیں گے، کیا ہم نے اس اصول کے تحت میٹریالزم کی تنقیض و نفی کر دی ہے؟ ہر گز نہیں، اس لئے کہ ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیش رفت کے عمومی راستے میں مادہ، روح کے لئے فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے اور وجود اجتماعی، اجتماعی شعور کو معین کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی ہم اس بات کو بھی مانتے ہیں اور ماننا بھی چاہیے کہ روح، مادہ پر، اجتماعی شعور، اجتماعی وجود پر، اقتصادی بنیاد، عمارت پر متقابل اثرات کے حامل ہیں، اس طرح نہ صرف یہ کہ ہم میٹریالزم کی تنقیض و نفی نہیں کرتے، بلکہ میکانیاتی مادیت کو رد کر کے جدلیاتی مادیت کی حمایت کرتے ہیں۔[2]

جناب ماؤ نے اپنی گفتگو میں تاریخی میٹریالزم کی مکمل تنقیض کی ہے۔ جناب ماؤ کہتے ہیں:

"اگر پیداواری تعلقات پیداواری قوتوں کے رشد و کمال کے آڑے آتے ہیں۔" یا پھر ان کی یہ بات: "جس دم انقلابی تحریک انقلابی نظریے کی محتاج ہو"، یا یہ گفتگو

[2] مصدر سابق، ص ۵۴، ۵۵

کہ "اگر عمارت بنیاد کی ترقی وتکامل کی راہ میں حائل ہو" یہ تمام باتیں وہ ہیں جو ہمیشہ سے ہوتی چلی آئی ہیں اور انہیں ہونا بھی چاہیے لیکن تاریخی میٹریالزم کے مطابق پیداواری قوتوں کا ارتقاء لازمی طور پر پیداواری تعلقات میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ انقلابی تبدیلی جبراً از خود پیدا ہو جاتی ہے اور عمارت جبراً بنیاد کی پیروی میں دگرگوں ہو جاتی ہے۔"

کیا مارکس نے کمال صراحت کے ساتھ "انتقاد بر اقتصاد" کے مقدمہ میں یہ نہیں کہا:

"معاشرے کی پیداواری طاقتیں، ترقی وتکامل کے ایک خاص مرحلے میں موجود پیداواری روابط یا روابط مالکیت جو پیداواری قانونی اصطلاح ہے اور پیداواری قوتیں اب تک جن تعلقات میں اپنا عمل جاری رکھے ہوئے تھیں، سے ٹکرا جاتے ہیں۔ یہ تعلقات جو ماضی میں تولیدی طاقتوں کی ترقی کا ذریعہ تھے، اب ان کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں اور پھر معاشرتی انقلاب کا دور شروع ہو جاتا ہے اور معاشی یا اقتصادی اساس میں تبدیلی ساری عمارت کو کسی قدر سرعت کے ساتھ تباہ کر دیتی ہے۔"[1]

پیداواری طاقتوں کی ترقی کی راہ کھولنے کے لئے پیداواری روابط کی تبدیلی کا پیداواری قوتوں میں رشد کا تقدم، انقلابی فکر کو انقلابی عمل میں بدلنے کے لئے انقلابی تھیوری کی تدوین کا تقدم، بنیاد میں تبدیلی لانے کے لئے عمارت میں تبدیلی، کام پر فکر اور مادہ پر روح کے تقدم کے معنی سے واضح ہوتا ہے کہ اقتصادی شعبے کے مقابلے میں سیاسی اور فکری شعبے کو اصالت اور استقلال حاصل ہے اور اس سے مادیت کی نفی ہوتی ہے۔

ماؤ کا یہ کہنا کہ "تاثیر کو یک طرف جاننے کا مطلب جدلیاتی مادیت کی تنقیص ہے۔"

[1] مارکس و مارکسزم، ۲۴۳



درست ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سوشلزم کی اساس اسی کی ضد پر قائم ہے، لہٰذا مجبوراً یا تو علمی سوشلزم کو ماننا اور جدلیاتی منطق کی تردید کرنا ہوگی یا پھر جدلیاتی منطق کو ماننا اور علمی سوشلزم کو رد کرنا ہوگا۔

علاوہ بریں جناب ماؤ کہتے ہیں:

"ہم جانتے ہیں کہ تاریخ کی پیش رفت کے عمومی عمل میں مادہ روح کے لئے معاشرتی وجود، معاشرتی شعور کے لئے فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں، اس سے وہ کیا کہنا چاہتے ہیں! جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اصلی تضادات کی سمتیں آپس میں بدلتی رہتی ہیں، تو پھر کبھی پیداواری طاقتیں پیداواری تعلقات کو معین کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سیاست، کلچر، طاقت، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو تبدیل کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، پس کبھی مادہ، روح کو معین کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سماجی وجود، سماجی شعور کا خلق ہے اور کبھی برعکس۔"

حقیقت تو یہ ہے کہ جناب ماؤ نے جو کچھ تضادات کی بنیادی سمتوں کے تبدیل ہونے کے بارے میں کہا ہے، وہ دراصل ماؤازم کی توجیہ ہے کہ جو مارکسزم کے تاریخی میٹریالزم کی توجیہ کے بجائے عملاً اس کی ضد بن گئی ہے۔ ہر چند کہ وہ اسے بظاہر توجیہ ہی کی صورت دیتے ہیں، ماؤ نے عملاً یہ ثابت کیا ہے کہ وہ بھی مارکس کی طرح اس سے زیادہ سمجھ دار ہے کہ ہمیشہ مارکسٹ رہے، ماؤ کی قیادت میں آنے والے انقلاب چین نے عملی طور پر سائنٹفک سوشلزم اور تاریخی میٹریالزم اور بالآخر مارکسزم کی نفی کر دی ہے۔

چین نے ماؤ کی قیادت میں کسانوں کے ذریعے چین کے قدیم جاگیردارانہ نظام کو الٹ دیا اور اس کی جگہ سوشلزم کو رائج کیا، حالانکہ سائنٹفک سوشلزم اور تاریخی میٹریالزم کی رو سے اس ملک کو جو جاگیردارانہ نظام کے مرحلے سے گذر رہا ہو، بااعتبار ترتیب کیپٹل ازم اور صنعتی مرحلے میں داخل ہونا چاہیے اور اس مرحلے میں ترقی کی معراج

پر پہنچنے کے بعد سوشلزم کی طرف بڑھنا چاہیے۔

تاریخی میٹریالزم کی رو سے جس طرح نطفہ ماں کے رحم میں دو مرحلے ایک ساتھ طے نہیں کرسکتا، معاشرہ بھی منظم اور سلسلہ وار مراحل سے گذرے بغیر آخری مرحلے تک نہیں پہنچ سکتا، لیکن ماؤ نے عملاً دکھا دیا کہ وہ ایسی دایہ ہے، جو چار مہینے کے جنین کو صحیح وسالم مکمل اور بے عیب دنیا میں لاسکتی ہے۔ اس نے دکھا دیا کہ مارکس کے دعوے کے برخلاف، قیادت، جماعتی ترتیب، سیاسی سرگرمیاں، انقلابی تھیوری، معاشرتی معلومات گویا وہ تمام چیزیں جنہیں مارکس شعوری نوعیت دیتا ہے، وجودی نہیں، عمارت سمجھتا ہے، بنیاد نہیں اور جن کے لئے وہ اصالت کا قائل نہیں پیداواری تعلقات کو بدل سکتی ہیں اور ملک کو صنعتی بنا سکتی ہیں اور اس طرح عملاً سائنٹفک سوشلزم کو نظر انداز کرسکتی ہیں۔

ماؤ نے ایک اور طرح سے بھی تاریخ کے مارکسی نظریے کی تنقیص کی ہے:

"مارکسی نظریے یا کم از کم خود مارکس کے اعتبار سے، کسان طبقے کے پاس اگرچہ انقلابی ہونے کی پہلی اور دوسری شرط جو استحصال یافتہ ہونے اور مالکیت نہ رکھنے سے عبارت ہے، موجود ہے لیکن اس میں تمرکز، تعاون، تفاہم اور اپنی طاقت سے آگاہی پر مبنی تیسری شرط موجود نہیں، لہٰذا کسان طبقہ کبھی بھی کسی انقلابی جدوجہد کو اپنے ذمہ نہیں لے سکتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ کسی نیم زرعی اور نیم صنعتی معاشرے میں کسان طبقہ پرولتاریا کے انقلابی طبقے کا پیروکار بن جائے، بلکہ مارکس کی نظر میں کسان طبقہ ذاتاً پست، رجعت پسند اور ہر طرح کی انقلابی تخلیق سے خالی ہے۔"[1]

مارکس اینجلز کے نام اپنے ایک خط میں پولینڈ کے انقلاب سے متعلق موضوع میں دیہاتیوں کے بارے میں لکھتا ہے:

[1] تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ، ص ۲۶۸



"دیہاتیوں، ذاتاً رجعت پسند، ان پست لوگوں کو۔۔ کبھی جنگ میں نہیں بلانا چاہیے۔"[2]

لیکن ماؤ نے اسی بالذات رجعت پسند طبقے اور انہیں پست فطرتوں کو جنہیں جنگ اور پیکار میں نہیں بلانا چاہیے، ایک انقلابی طبقہ بنایا اور ایک قدیم حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ مارکس کی نگاہ میں کسان صرف یہی نہیں کہ کسی ملک کو سوشلزم کی طرف نہیں لے جاسکتے بلکہ جاگیردارانہ نظام کی کیپٹل ازم میں منتقلی میں بھی ان کا کوئی حصہ نہیں، وہ طبقہ جو معاشرے کو فیوڈالزم سے کیپٹل ازم میں منتقل کرتا ہے اور اس تاریخی لمحے میں انقلابی خصلت کا حامل ہوتا ہے، بورژوائی طبقہ ہے نہ کہ کسان، لیکن ماؤ نے اسی پست اور بذاتہ رجعت پسند طبقے کے ذریعے دو منزلوں کو ایک ساتھ طے کرلیا اور فیوڈالزم سے ایک دم سوشلزم میں آپہنچا۔

پس ماؤ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مارکسزم سے اتنی دوری اختیار کرنے کے ساتھ ماؤازم کی توجیہ کے لئے تضادات کی اصلی سمتوں کے تبدیل ہونے کی بات کرے اور زبان پر لائے بغیر اس طرح ظاہر کرے کہ گویا وہ مارکسزم، تاریخی میٹریالزم اور سائنٹفک سوشلزم کی عالمانہ تفسیر کررہا ہے۔

ماؤ نے اس درس کو کہ "ایک مارکسٹ کے لئے ضروری ہے وہ بوقت ضرورت عملاً مارکسزم سے علیحدہ ہوجائے، اپنے معتبر پیش رو "لینن" سے سیکھا۔ لینن نے ماؤ سے پہلے روس میں انقلاب بپا کیا اور یہ وہ وقت تھا جب روس ایک نیم صنعتی اور نیم زرعی ملک تھا، اس نے پہلی بار ایک سوشلسٹ ملک کی بنیاد ڈالی۔

لینن نے دیکھا کہ اس کی عمر اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ وہ اتنا صبر

[2] مصدر سابق، ص ۳۴۸.

کرے کہ روس ایک مکمل صنعتی ملک بن جائے اور کیپٹل ازم اور محنت کشوں کا استحصال آخری مرحلہ تک پہنچ جائے اور شعور کو بیدار کرنے والی تحریک بطور خود ایک انقلاب برپا کر دے اور ایک مکمل تبدیلی سامنے آئے، اس نے دیکھا کہ اگر وہ اس انتظار میں بیٹھا رہے کہ اس حاملہ عورت کی حاملگی کا دور ختم ہو، اسے درد زہ رونما ہوا اور پھر وہ دایہ کے فرائض انجام دے تو اسے دیر ہو جائے گی لہٰذا اس نے عمارت سے اپنا کام شروع کیا، اس نے پارٹی، سیاست، انقلابی نظریے، جنگ اور طاقت سے کام لے کر روس کے نیم صنعتی ملک کو آج کا ایک سوشلسٹ ملک بنا دیا۔

لینن نے عملی طور پر اس ضرب المثل کو سچ کر دکھایا کہ "ایک گرہ سینگ ایک گز لمبی دم سے بدرجہا بہتر ہے" وہ مارکس کی ایک گز لمبی دم کے انتظار میں نہیں بیٹھا کہ روسی معاشرے کی اقتصادی بنیاد اپنے آپ ڈائنامک تحریک سے کبھی کوئی شورش بپا کرے اور انقلاب رونما ہو، اس نے اپنی زرد سیاست، جماعتی تعلیمات اور سیاسی آگاہی پر مبنی ایک گرہ والی "سینگ" سے استفادہ کیا اور کامیاب رہا۔

## ۳۔ بنیاد اور عمارت کے جبری تطابق کا بطلان

تاریخ مادیت کے نظریے کی رو سے معاشروں میں ہمیشہ یہ ضروری ہے کہ عمارت اور بنیاد کے درمیان ایک طرح کی مطابقت پائی جائے اور وہ اس طرح ہو کہ عمارت سے بنیاد اور بنیاد سے عمارت کی شناخت ہو سکے۔ (جیسے علم منطق میں برہان انی ہوتی ہے، جس سے حاصل ہونیوالی معرفت نیم کامل ہوتی ہے اور برہان لمی سے حاصل ہونیوالی معرفت کامل ہوتی ہے) اگر بنیاد دگرگوں ہو اور عمارت و بنیاد کا تطابق بگڑ جائے تو لازماً معاشرے کا توازن بھی بگڑ جائے گا اور ایک بحران رونما ہوگا جس کے نتیجے میں بہرحال عمارت کم و بیش تیزی کے ساتھ تباہی سے دوچار ہوگی، مگر جب تک بنیاد اپنی پہلی



حالت پر باقی رہے گی۔

عمارت بھی لازمی طور پر اپنی جگہ پر مستحکم رہے گی، دور حاضر کے تاریخی واقعات نے عملاً اس کے اُلٹ ثابت کیا ہے، مارکس اور اینجلز نے اقتصادی بحرانات جو ۱۸۲۷ء سے ۱۸۴۶ء کے دوران رہے، کے بعد سیاسی اور اجتماعی انقلابات دیکھے اور یہ سمجھے کہ معاشرتی انقلابات اقتصادی بحرانوں کا ضروری اور لاینفک نتیجہ ہوتے ہیں۔

لیکن مولف "تجدید نظر طلبی" کہتا ہے کہ:

"تاریخ کا مذاق دیکھئے کہ ۱۸۴۷ء سے آج تک صنعتی ممالک میں ہمیں کوئی ایسا اقتصادی بحران نظر نہیں آیا، جو انقلاب ساتھ لایا ہو، اسی مارکس کے زمانے میں اور اس کی موت سے پہلے چار مرتبہ پیداواری طاقتیں پیداواری تعلقات سے ٹکرائیں اور کوئی انقلاب نہیں آیا اور بعد میں جے شویسٹر جیسے بعض ماہرین معاشیات اس نتیجے پر پہنچے کہ انہوں نے ان بحرانات کو "تعمیری تباہی" کہا اور معاشی توازن اور ترقی کو واپس پلٹانے کے لئے انہیں ایک قابل اطمینان دریچہ قرار دیا۔"

انگلینڈ، جرمنی، فرانس اور امریکہ جیسے ملکوں نے عظیم صنعتی ترقیاں حاصل کیں اور سرمایہ داری کو اپنی انتہائی بلندی تک پہنچایا۔

مارکس کا خیال تھا کہ یہ وہ ممالک ہوں گے، جن میں سب سے پہلے مزدور رہنما انقلاب رونما ہوگا اور یہ سب سوشلسٹ بن جائیں گے، مگر اس کے برعکس ان کے سیاسی، قانونی اور مذہبی نظام اور وہ کچھ کہ جسے وہ عمارت کہتا تھا، میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، جس بچے کی پیدائش کا مارکس کو انتظار تھا اس نے اپنے نو ماہ پورے کر لئے اور نو سال بھی گذار دیئے بلکہ ۹۰ سال بھی بیت گئے، مگر ابھی تک پیدا نہیں ہوا اور اب آئندہ بھی اس کے پیدا ہونے کی امید نہیں ہے۔

البتہ یہ حکومتیں جلد یا بدیر ختم ہونے والی ہیں، لیکن ان ملکوں میں جس انقلاب

کی امید کی جا رہی ہے، وہ قطعاً مزدور انقلاب نہیں ہوگا اور تاریخ کا مارکسی نظریہ کسی طرح بھی درست ثابت نہیں ہوگا اور یہی حال سوشلسٹ ممالک اور ان پر حکومت کرنے والوں کا بھی ہوگا، یہ بھی اپنے اس حال میں باقی نہیں رہیں گے، لیکن آئندہ آنے والی حکومت ہرگز سرمایہ دارانہ حکومت نہیں ہوگی۔

ان کے مقابلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ مشرقی یورپ، ایشیاء اور جنوبی امریکہ میں بعض ممالک سوشلزم تک آ پہنچے ہیں، جب کہ ابھی ان کے جننے کا موقع نہیں آیا تھا، آج ایسے ممالک بھی ہمارے سامنے ہیں، جو بنیاد، کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ اور برابر ہیں، لیکن عمارت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اس کی بہترین مثال امریکہ اور روس ہیں، امریکہ اور جاپان بھی ایک جیسی حکومت (سرمایہ دارانہ نظام) کے حامل ہیں، لیکن سیاست، مذہب، اخلاق، آداب اور فنون میں یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن ان کے مقابل ایسے ممالک بھی ہیں جو مکمل طور پر معاشی حالات کے ساتھ مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے یکساں اور مشابہ عمارت کے حامل ہیں۔ یہ باتیں ہمیں بتاتی ہیں کہ بنیاد اور اس پر قائم عمارت کے درمیان وہ ضروری تطابق جو تاریخی میٹریالزم کا لازمہ ہے، سوائے توہم کے اور کچھ نہیں۔

## ۴۔ آئیڈیالوجی کی اپنے دور سے عدم مطابقت

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تاریخی مادیت کی رو سے تاریخ کے کسی بھی دور میں عمارت، بنیاد پر سبقت نہیں لی جا سکتی۔ لہٰذا ہر دور کی معلومات لازماً اسی دور سے وابستہ ہوتی ہیں اور جب وہ دور ختم ہو جاتا ہے، تو وہ معلومات بھی کہنہ اور منسوخ ہو جاتی ہیں اور تاریخ کے ریکارڈ میں محفوظ کر لی جاتی ہیں۔

معلومات، فلسفے، منصوبے، پیش گوئیاں اور مذاہب سب اسی دور کے تقاضوں



کی جبری پیداوار ہیں، جس میں وہ ظہور پذیر ہوئی ہیں اور دوسرے دور کے تقاضوں کے ساتھ میل نہیں کھاتیں، لیکن عملاً اس کے برعکس ثابت ہوا ہے، ادیان و مذاہب کا ذکر کیا! بہت سے فلسفے، بہت سے شخصیتیں، بہت سے افکار اور کتنے ہی ایسے افکار ہیں، جنہوں نے وقت کے مادی تقاضوں کو وجود بخشا، لیکن وہ آج بھی تاریخ بشریت کے افق پر تابندہ ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ مارکس یہاں بھی اپنی بعض باتوں میں مارکسزم سے علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اپنی معروف کتاب "جرمن آئیڈیالوجی" میں لکھا ہے:

"کبھی کبھار یوں لگتا ہے کہ آگاہی اپنے ہم عصر تجربی تعلقات پر مقدم ہو گئی ہے۔ اس طرح ایک زمانہ بعد کی کشمکشوں میں دور ماقبل کے مفکرین کی باتوں سے حجت کی حیثیت سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔"[1]

## ۵۔ ثقافتی ترقی کا استقلال

تاریخی مادیت کی رو سے معاشرے کی علمی و ثقافتی بنیاد، سیاست، قضاوت اور مذہب کی طرح اقتصادی بنیاد سے وابستہ ہے اور اس سے ہٹ کر بطور جداگانہ اور مستقل حیثیت سے اس کی ترقی کا امکان نہیں۔ معاشرے کے پیداواری آلات اور اقتصادی بنیاد کی ترقی ہی علم کو آگے بڑھاتی ہے۔ اولاً ہمیں معلوم ہے کہ پیداواری آلات انسانی وجود کے بغیر ہرگز از خود ترقی نہیں کرتے۔ انسانی عالم طبیعت اور انسان کی محنت طلب، جستجو مل جل کر پیداواری آلات کو ترقی اور تکامل سے ہمکنار کرتے ہیں۔

پیداواری آلات اور انسان کی ترقی و تکامل باہم مربوط ہیں، لیکن یہاں موضوع گفتگو یہ ہے کہ ان میں کون کس پر مقدم ہے؟ کیا انسان پہلے کچھ دریافت کرتا ہے اور پھر اسے عمل کی منزل میں لا کر صنعت کو وجود عطا کرتا ہے یا پہلے صنعت وجود میں آتی

[1] مصدر سابق، ۲، ۱۷۲۔

ہے اور پھر انسان کچھ دریافت کرتا ہے؟ بلاشبہ دوسری بات درست ہے۔

ظاہر ہے کہ فنی اصولوں اور سائنسی قوانین کی دریافت انسان کے تجربہ اور تجسس سے ہوتی ہے، اگر انسان عالم طبیعت کو سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تجسس اور تجربے سے کام نہ لے تو وہ فطرت کے قوانین میں سے کسی سائنسی قانون کو دریافت نہیں کر سکتا اور کوئی فنی اصول اس کے ہاتھ نہیں لگ سکتا، بات یہ نہیں ہے، گفتگو اس امر میں ہے کہ کیا تجسس اور تجربے کے بعد انسان کے اپنے اندر عملی نشوونما ہوتی ہے اور پھر وہ اپنے وجود کے باہر فنی آلات کی تخلیق کرتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟

بلاشبہ پہلی صورت درست ہے۔ علاوہ بریں "رشد" یا "تکامل" کی تعبیر انسان کے لئے "حقیقی" ہے اور فنی اور پیداواری آلات کے لئے ایک "مجازی" تعبیر ہے۔ حقیقی رشد و تکامل وہ ہے، جس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلے میں آئے اور مجازی رشد وہ ہوتا ہے، جہاں ایک عینی حقیقت اپنے آپ کو تبدیل نہ کرے، ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں نہ جائے بلکہ معدوم و منسوخ ہو جائے اور اس سے مختلف حقیقت اس کی جگہ لے لے۔

مثلاً بچے کا بڑا ہونا درحقیقت ایک حقیقی رشد و تکامل ہے، لیکن جب کوئی استاد کسی کلاس کو پڑھا رہا ہو اور بعد میں اس سے زیادہ فاضل اور زیادہ تجربہ کار استاد اس کی جگہ لے لے، تو کلاس کی تدریسی حالت میں ترقی ہوگی اور جماعت تکامل پائے گی، لیکن یہ تکامل ایک مجازی تکامل ہوگا، اوزار سازی کے دوران انسانی تکامل ایک حقیقی تکامل ہے۔ واقعاً انسان روحانی طور پر نشوونما پاتا ہے اور تکامل سے ہمکنار ہوتا ہے، لیکن صنعتی تکامل موٹر کاروں کے تکامل کی طرح جس میں ہر سال ایک نیا کامل ماڈل نئی ٹیکنیک کے ساتھ بازار میں آ جاتا ہے۔ ایک مجازی تکامل ہے یعنی اس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلے میں نہیں پہنچتی، گذشتہ سال کی موٹر موجودہ سال میں زیادہ آسائشات کی حامل نہیں



ہوتی، بلکہ معدوم و منسوخ ہو جاتی ہے اور میدان سے نکل جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری گاڑیاں لے لیتی ہیں۔

بعبارت دیگر ایک "ناقص" چیز کا خاتمہ ہوتا ہے اور دوسری "کامل" چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ ایک چیز دوادوار میں نقص سے کمال کی طرف آئے، وہاں جہاں حقیقی اور مجازی تکامل ایک دوسرے کے دوش بدوش ہوں، ظاہر ہے کہ حقیقی تکامل اور مجازی فروغ ہوگا۔

مزید یہ کہ یہ امر صرف فنی علوم کے سلسلے میں ہے۔ طب، نفسیات، عمرانیات، منطق، فلسفہ، ریاضی اور ان جیسے علوم میں ہرگز اس طرح کی یک طرفہ وابستگی کی تائید نہیں ہو سکتی، علوم کی پیش رفت کی اقتصادی اور مادی حالات سے وابستگی ایسی ہی ہے، جیسی اقتصادی اور مالی حالات کی علوم کی پیش رفت سے وابستگی جیسا کہ کشملر، مارکسزم کے خلاف لکھتے ہوئے کہتا ہے:

"یقیناً مادی اور معاشی حالت کلچر کے عالی شان مظاہر کی لازمی شرط ہے، لیکن اتنی ہی یہ بات بھی مسلم ہے کہ روحانی اور اخلاقی زندگی بذات خود بھی ایک پیش رفت کی حامل ہے۔"[1]

فرانس کا اگسٹ کانٹ انسان اور انسانیت کا خلاصہ "ذہن" کو قرار دیتا ہے جو انسان کی انسانی صلاحیتوں کا ایک حصہ ہے اور انسان کی روحانیت کا نصف ہے۔ اگر اس کے اس بیان کا نقص دور کر دیا جائے تو اجتماعی تکامل میں اس کا نظریہ مارکس کے نظریے سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔ اگسٹ کانٹ کہتا ہے:

"تاریخ کی اجتماعی اور معاشرتی صورتیں ایک ایسے دقیق علمی جبر کے تابع ہیں

[1] مصدر سابق، ص ۲۳۹

جو انسان معاشروں کے نا قابل اجتناب انقلاب کی صورت میں انسانی ذہن کے ترقیاتی فرمان کے تحت ظاہر ہوتے ہیں۔"[1]

## ۲۔ تاریخی میٹریالزم خود اپنی تنسیخ کرتا ہے

تاریخی مادیت کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ اور ہر اخلاقی نظام چونکہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کا نتیجہ ہے اور اپنی مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے، لہٰذا اس کی اپنی کوئی مطلق حیثیت اور ساکھ نہیں ہوسکتی بلکہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آجاتی ہے، جو جبری اور ناگزیر ہوتی ہے، تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنی افادیت کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔

اس بناء پر تاریخی میٹریالزم بھی جو فلسفیوں اور بعض ماہرین عمرانیات کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، اسی کلی قانون کے دائرے میں آتا ہے، کیونکہ یہ قانون اگر اس کے شامل حال نہ ہو تو پھر استثناء واقع ہوجاتا ہے۔

لہٰذا ایسا سائنسی اور فلسفی قانون یا قوانین موجود ہیں، جو اصالت رکھتے ہیں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہیں ہیں اور اگر خود اس قانون کے تابع ہے، تو پھر تاریخی میٹریالزم قدر و قیمت، صحت اور افادیت کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق آتا ہے، جس میں اس نے جنم لیا ہے، نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔

یہ تاریخی میٹریالزم بہر حال نقص شدہ ہے، یعنی تاریخی میٹریالزم ایک تھیوری، ایک فلسفی نظریے اور بنیاد کی بالائی تعمیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے اور اپنے

[1] عمرانیات میں فکر کے اساسی مراحل، ص۱۰۶۔



آپ میں شامل نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنی تنقیض کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ اپنے غیر میں بھی شامل ہے، لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ تو خود اپنے میں شامل ہے اور نہ غیر میں۔ عین یہی اعتراض جدلیاتی پر بھی وارد ہے، جو اصول حرکت اور اصول پیوستگی متقابل ہر چیز میں حتیٰ کہ علمی اور فلسفی اصولوں میں بھی شامل جانتا ہے اور ہم نے "اصول فلسفہ اور روش ریالزم" کی پہلی اور دوسری جلد میں اس پر اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔

یہاں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ دنیا جدلیاتی مادیت اور معاشرہ تاریخی مادیت کی نمائشگاہ ہے، کس قدر بے بنیاد ہے، تاریخی مادیت پر دوسرے اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں۔ ہم فی الحال اس سے صرف نظر کرتے ہیں، میں حقیقتاً اظہار تعجب کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کوئی نظریہ اس حد تک بے اساس، بے بنیاد اور غیر سائنسی ہو اور اسی قدر اس کے سائنسی ہونے کا چرچا ہو، یہ سب پبلسٹی کے آرٹ کی کارفرمائی ہے۔

# 3۔ اسلام اور تاریخی مادیت

## اعتراض

کیا اسلام تاریخی مادیت کا حامی ہے؟ کیا ان تاریخی واقعات کی توجیہ وتحلیل میں جو قرآن میں آئے ہیں، قرآن کی منطق تاریخی مادیت پر مبنی ہے؟ بعض لوگوں کا خیال یہی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس سے کم از کم ہزار سال پہلے قرآن محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں تاریخ کی توجیہ وتحلیل اسی بنیاد پر ہوئی ہے۔

عراق کے شیعہ اساتید میں ڈاکٹر علی الوردی جنہوں نے کئی ہنگامہ خیز کتابیں لکھی ہیں، جن میں مشہور کتاب "منزل العقل البشری" بھی شامل ہے، انہی لوگوں میں سے ہیں اور شاید یہ وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے اس مسئلے کو چھیڑا ہے، آج کل بعض مسلمان صاحبان قلم کے نزدیک زبان اسلام سے اس طرح کا تاریخی جائزہ ایک طرح کی روشن فکری سمجھی جاتی ہے اور یہ اس دور کا ایک مشن ہو گیا ہے۔

ہماری نگاہ میں جو لوگ اس طرح سوچتے ہیں، وہ اسلام کو صحیح طرح سے سمجھ نہیں پائے یا تاریخی مادیت صحیح طور پر ان کے مطالعے سے نہیں گذری یا پھر دونوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔

تاریخی میٹریالزم کے جن "پانچ مبانی" اور "چھ نتائج" کی ہم پہلے تشریح کر چکے ہیں، وہ اسلامی منطق سے واقف افراد کو یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی منطق اور تاریخی مادیت دو بالکل مختلف اور متضاد چیزیں ہیں۔

معاشرے اور تاریخ کے بارے میں یہ طرز فکر، خاص طور پر اس وقت جب اس پر جھوٹا اسلامی رنگ چڑھ جائے اور اسلام کی مہر تائید اس پر ثبت ہو جائے، اسلامی



کلچر، معارف اور نظریے کے لئے انتہائی خطرناک ہے۔ ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ جن مسائل نے اس توہم کو پیدا کیا ہے یا ممکن ہے، جن کی وجہ سے لوگ اس توہم کا شکار ہو کر یہ سمجھ بیٹھیں کہ اسلام اقتصاد کو معاشرے کی بنیاد سمجھتا ہے اور تاریخ کی ہویت کو مادی گردانتا ہے، انہیں سامنے لائیں اور ان کا جائزہ لیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جن مسائل کو ابھی ہم پیش کریں گے، وہ ان سے کہیں زیادہ ہمہ گیر ہیں، جنہیں خود انہوں نے پیش کیا ہے۔ ان افراد نے دو تین آیتوں اور دو تین حدیثوں کا سہارا لیا ہے، لیکن ہم ان مسائل کو بھی پیش کریں گے، جنہیں ان لوگوں نے پیش نہیں کیا اور ممکن ہے بعد میں کبھی انہیں دلیل بنایا جائے۔ اس طرح ہم اپنی بحث ایک جامع اور کامل صورت میں آپ کے سامنے پیش کریں گے:

ا۔ قرآن نے بہت سے معاشرتی یا اجتماعی مسائل پیش کئے ہیں۔ معاشرتی بحثوں میں ہم نے قرآن کے وہ الفاظ جو اجتماعی مفہوم رکھتے ہیں، تقریباً پچاس ذکر کئے تھے۔

قرآن کی ان آیات کے مطالعے سے جن میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں، معاشرہ کچھ دو طبقاتی نوعیت کا دکھائی دیتا ہے۔ قرآن ایک طرف سے معاشرے میں دو طبقاتی کیفیت کو مادی اساس پر یعنی مادی استفادہ اور مادی محرومیوں کی بنیاد پر پیش کرتا ہے اور ان میں سے ایک طبقے کو "مَلَأٌ" (صاحب جاہ وجلال وتمکنت) "مستکبر"، "مسرف" اور "مُترَف" اور دوسرے طبقے کو "مستضعف" (ضعیف وکمزور قرار دیئے جانے والا، "ناس"، عوام، "ذریہ" (چھوٹے، ناقابل وجہ اور "ملا" کے مقابل قرار پانے والے)، "اراذل" اور "ارذلون" (پست اور بے سروپا لوگ) (یہ تعبیر قرآن اپنی زبان سے نہیں بلکہ مخالفین کی زبان سے نقل کرتا ہے) کے عناوین سے یاد کرتا ہے اور ان دو طبقوں کو ایک دوسرے کے مقابل قرار دیتا ہے اور دوسری طرف معاشرے کی دو طبقاتی کیفیت کو معنوی

مفاہیم کی بنیاد پر پیش کرتا ہے، ان میں سے ایک طبقہ کافروں، مشرکوں، منافقوں، فاسقوں اور مفسدوں کا ہے اور دوسرے طبقے میں مومنین، موحدین، متقین، صالحین، مجاہدین اور شہداء شامل ہیں۔ اگر ہم قرآن مجید کی آیتوں پر غور کریں، جن میں دو مادی اور دو معنوی طبقات کو پیش کیا گیا ہے، تو ہم دیکھیں گے کہ پہلے مادی طبقے، پہلے معنوی طبقے اور اسی طرح دوسرے مادی طبقے، دوسرے معنوی طبقے کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جاتا ہے،

یعنی کافروں، مشرکوں، منافقوں کا گروہ مستکبروں، مسرفوں، مترفوں، طاغوتوں اور ملاء کے مفہوم میں آنے والے لوگوں کا گروہ ہے، کوئی اور نہیں اور نہ یہ ہے کہ کوئی الگ گروہ ہو، ان سے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے مرکب ہو اور مومنین، موحدین، صالحین اور مجاہدین کا گروہ فقراء، مساکین، خدمت گار، مظلوم، اور محروم اور مستضعف لوگوں کا گروہ ہی ہے، کوئی اور نہیں اور نہ ان سے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے تشکیل پانے والا کوئی گروہ ہے۔

پس مجموعی طور پر معاشرہ سے زیادہ طبقات کا حامل نہیں، ایک بہرہ مند، ظالم اور استعمار گر طبقہ، جس میں تمام کافرین آتے ہیں اور دوسرا مستضعف گروہ جو مومنین سے مرکب ہے اور اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ معاشرہ اس استضعاف گر اور استضعاف شدہ طبقوں میں منقسم ہے اور اسی سے کافر اور مومنین گروہوں کی تشکیل ہوئی ہے۔

مستضعف بنانے کا عمل شرک، کفر، نفاق اور فسخ و فجور سے ابھرتا ہے اور استضعاف شدگی ایمان، توحید، صلاح، اصلاح اور تقویٰ سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اس تطابق کی وضاحت کے لئے کافی ہے کہ ہم سورہ اعراف کی ان چالیس آیتوں کا مطالعہ کریں، جو انسٹھویں آیت



"لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ" سے شروع ہو کر ۱۳۷ویں آیت، "وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهٗ وَمَا كَانُوْا يَعْرِشُوْنَ﴿۱۳۷﴾"

پر ختم ہوتی ہیں، ان چالیس آیتوں میں حضرات نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب اور موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کا تذکرہ ہے۔ ان تمام واقعات میں (سوائے لوط علیہ السلام کے واقعہ کے) یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ ان تمام پیغمبروں پر ایمان لانے والے لوگ مستضعف طبقے سے تعلق رکھنے والے ہیں، جب کہ جنہوں نے ان کی مخالفت کی ہے اور کفر اختیار کیا ہے۔ ان کا تعلق ملاء و مستکبر طبقہ سے ہے۔[1]

اس تطابق کی سوائے طبقاتی وجدان کے جو تاریخی مادیت کا لازمہ اور اس کا مستلزم ہے، دوسری کوئی دلیل و توجیح نہیں، پس درحقیقت قرآن کی روح سے ایمان اور کفر کی ایک دوسرے کے مقابل محاذ آرائی دراصل اس محاذ آرائی کا پرتو ہے، جو استضعاف

[1] مزید معلومات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے افراد کے بارے میں سورہ کہف آیت ۔۲۸، جناب نوح علیہ السلام کی امت کے بارے میں سورہ ہود آیت ۱۱۱۔ جناب موسیٰ علیہ السلام کے پیروکاروں کے بارے میں سورہ یونس آیت ۔ ۸۳، جناب شعیب علیہ السلام پر ایمان لانے والوں کے بارے میں سورہ اعراف آیت ۔۸۸۔۹۰ جناب صالح علیہ السلام کا ساتھ دینے والوں کے بارے میں سورہ اعراف آیت ۔۷۵۔۷۶، طوالت سے بچنے کے لئے انہی آیتوں کا اشارہ کافی ہے۔

شدگی اور استضعاف گری کے درمیان واقع ہے۔

قرآن اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ مالکیت جیسے وہ لفظ "غنا" سے تعبیر کرتا ہے، طغیان اور سرکشی کا باعث ہے، یعنی یہ چیز تواضع، فروتنی اور "سلم" کی ضد ہے، جسے قرآن یوں بیان کرتا ہے:

اِنَّ الۡاِنۡسَانَ لَیَطۡغٰۤی اَنۡ رَّاٰہُ اسۡتَغۡنٰی ؕ

"اور جب انسان اپنے آپ کو بے نیاز اور دولت مند محسوس کرنے لگتا ہے، تو باغی ہو جاتا ہے"۔ (سورہ علق، آیت ۔ ۷)

پھر ہم کہتے ہیں کہ قرآن "مالکیت" کے بارے اثرات کو واضح کرنے کے لئے قانون کی داستان ذکر کرتا ہے:

"قارون قبطی نہیں سبطی تھا، یعنی اس کا تعلق موسیٰ کی قوم سے تھا اور انہیں میں سے تھا، جنہیں فرعون نے مستضعف بنایا ہوا تھا، لیکن یہی استضعاف شدہ شخص جب کسی نہ کسی طرح بہت زیادہ دولت کا مالک بن گیا، تو اسی مستضعف قوم کے خلاف کام کرنے لگا، جس میں کل تک وہ خود تھا۔"

قرآن کہتا ہے:

اِنَّ قَارُوۡنَ کَانَ مِنۡ قَوۡمِ مُوۡسٰی فَبَغٰی عَلَیۡہِمۡ ۪

"قارون، موسیٰ کی قوم کا ایک فرد تھا، جس سے بنی اسرائیل کی اپنی مستضعف قوم کے خلاف ظلم کیا۔"

کیا یہ بات خود وضاحت نہیں کرتی کہ ظلم کے خلاف پیغمبروں کا قیام خود مالکیت، سرمایہ داری اور سرمایہ داری کے خلاف قیام تھا۔

قرآن اپنی بعض آیتوں میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ پیغمبروں کے



مخالف لیڈروں کا تعلق "مترفین" کے طبقے سے تھا، یعنی اس طبقے سے جو ناز و نعمت میں غرق تھا۔ ۳۴ ویں آیت میں اس مفہوم کو ایک کلی اور بنیادی قانون کی صورت میں پیش کیا گیا ہے:

وَمَاۤ اَرۡسَلۡنَا فِیۡ قَرۡیَۃٍ مِّنۡ نَّذِیۡرٍ اِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوۡہَاۤ ۙ اِنَّا بِمَاۤ اُرۡسِلۡتُمۡ بِہٖ کٰفِرُوۡنَ

"ہم نے کسی گروہ میں کوئی ایسا ڈرانے والا نہیں بھیجا کہ وہاں کے مترفین نے جس کی مخالفت نہ کی ہو اور یہ نہ کہا ہو کہ ہم تمہاری رسالت اور تمہارے پیغام کے سرے سے مخالف اور انکاری ہیں۔"

یہ تمام باتیں اس چیز کو ظاہر کرتی ہیں کہ انبیاء اور ان کے مخالفین کی آپس میں محاذ آرائی اور کفر و ایمان کی ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی تھی، جو دراصل دو سماجی طبقوں استضعاف شدہ اور استضعاف گر کی جنگ تھی۔

۲۔ قرآن نے اپنے مخاطبین کو "ناس" قرار دیا ہے اور "ناس" سے مراد عام اور محروم لوگ ہیں۔ قرآن کا یہ طریقہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن طبقاتی فکر کا قائل ہے اور دعوت اسلام کی قبولیت کا حامل، فقط محروم طبقے کو جانتا ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی صرف اور صرف محروم طبقے کو مخاطب کرتی ہے۔ یہ ایک اور دلیل ہے کہ اسلام کی نظر میں اقتصاد معاشرے کی بنیاد ہے اور تاریخ، مادی ہویت کی حامل ہے۔

۳۔ قرآن نے اس کی تصریح کی ہے کہ تمام مصلحین، تمام مجاہدین، تمام شہداء حتیٰ کہ تمام انبیاء علیہم السلام عوام الناس کے درمیان سے ابھرے ہیں، نہ کہ نعمتوں میں غرق اور خوشحال طبقے سے۔ قرآن مجید جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے

میں ارشاد فرماتا ہے:

**هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا (سورہ جمعہ، آیت ۲)**

"اسی نے لوگوں کے درمیان جنہیں امت سے منسوب کیا گیا ہے، ایک رسول بھیجا۔ امت بجز محروم طبقے کے اور کوئی نہیں۔"

اور اسی طرح شہداء راہ حق کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

**وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا فَقُلْنَا هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ (سورہ القصص، آیت ۷۵)**

"یعنی ہر امت میں سے جو عوام الناس کا محروم طبقہ ہی ہے، ہم ایک شہید کو اٹھائیں گے اور ان سے کہیں گے کہ اپنی دلیل اور اپنے گواہ ساتھ لاؤ۔"

اقتصادی اور طبقاتی مقام کے ساتھ اعتقادی اور اجتماعی مقام کے تطابق کی ضرورت دراصل تحریکات اور انقلابات کے قائدین کو محروم طبقے میں سے ابھارتی ہے اور یہ ضرورت صرف ہویت تاریخ کو مادیت اور اقتصاد کو بنیاد قرار دینے کی صورت میں ہی قابل توجیہ ہے۔

۴۔ قرآن کے مطابق انبیاء علیہم السلام کے قیام کی ماہیت اور معاشرے کے لئے ان کی راہ متعین کرنا عمارت نہیں بلکہ خود بنیاد ہے۔

قرآن سے استنباط ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی رسالت اور بعثت کا مقصد معاشرے میں عدل، قسط، برابری اور مساوات قائم کرنا اور طبقاتی فاصلوں اور ان کے درمیان حائل دیواروں کو توڑنا ہے۔

تمام انبیاء علیہم السلام ہمیشہ بنیاد سے چل کر، جو ان کی بعثت کا مقصد رہا ہے۔



عمارت تک پہنچے ہیں، عمارت یعنی عقائد، ایمان، اخلاقی اصطلاحات اور راہ و روش، انبیاء علیہم السلام کا دوسرا مقصد رہے ہیں، جس کے لئے وہ بنیاد کی اصلاح کے بعد جستجو کرتے ہیں۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

**من لا معاش له لا معاد له**

"جس کے پاس معاش اور مادی زندگی نہیں ہے، اس کے پاس معنوی زندگی کا سرمایہ معاد بھی نہیں۔"

یہ جملہ معاد و آخرت پر معاش اور معنوی زندگی پر مادی زندگی کے تقدم کو ظاہر کرتا ہے اور معنوی زندگی کو عمارت اور مادی زندگی کو بنیاد کے عنوان سے پیش کرتا ہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک اور حدیث یہ بھی ہے:

**اللهم بارك لنا في الخبز، لو لا الخبز ما تصدقنا ولا اصلينا**

"خداوندا! ہماری روٹی میں برکت دے کہ اگر روٹی نہیں، تو زکوٰۃ ہے، نہ نماز۔"

یہ جملہ بھی معنویت کی مادیت سے وابستگی اور اس کی ثانویت کو ظاہر کرتا ہے۔

آج اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی کوششیں صرف عمارت کی حد تک رہی ہیں۔ وہ لوگوں کے عقیدہ، اخلاق اور رفتار و کردار کو سنوارنا چاہتے تھے اور انہیں مومن بنانا چاہتے تھے۔ بنیاد سے انہیں کوئی غرض نہ تھی اور یا بنیادی امور کی حیثیت ان کے نزدیک ثانوی تھی یا پھر وہ یہ چاہتے تھے کہ لوگ مومن اور معتقد بنیں۔ ان کا خیال تھا کہ جب لوگ ایمان اور اعتقاد میں پختہ ہو جائیں گے تو پھر تمام کام خود بخود سنورنے لگیں گے۔

عدالت اور مساوات کا بول بالا ہوگا، استحصال پسند لوگ درست ہو جائیں گے اور محروموں اور مستضعفوں کے حقوق خود اپنے ہاتھ سے انہیں دیں گے۔ غرض یہ کہ انبیاء علیہم السلام نے اپنے ایمان اور عقیدے کے زور سے تمام مقاصد میں کامیابی حاصل کی ہے اور ان کے پیروکاروں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ان کی راہ اختیار کریں۔

یہ خیال اور سوچ ایک فریب اور دھوکا ہے، جسے استحصال پسند افراد اور ان سے وابستہ علماء نے انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو بے اثر کرنے کے لئے گھڑ کر اس معاشرے پر ٹھونسا ہے کہ اب لوگوں کی اکثریت ان باتوں پر یقین کرنے لگی ہے۔ بقول مارکس:

”جو لوگ مادی مصنوعات برآمد کرتے ہیں، وہ معاشرے کے لئے فکری مصنوعات برآمد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، جن کے ہاتھ میں معاشرے کی باگ دوڑ ہوتی ہے، وہ معاشرے کی سوچ پر بھی حکومت کرتے ہیں اور معنوی فرمانروائی بھی ان کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔“ (جرمن آئیڈیالوجی) انبیاء علیہم السلام کا طریقہ کار اور ان کا میتھڈ (Method) اکثریت کی موجودہ سوچ کے بالکل برعکس رہا ہے۔ انبیاء علیہم السلام نے پہلے معاشرے کو اجتماعی شرک، بے جا امتیازات، استحصال اور استضعاف شدگی جیسے اخلاقی، عملی اور اعتقادی شرک سے نجات دلائی اور اس کے بعد اعتقادی توحید اور اخلاقی اور عملی تقویٰ تک پہنچے

۵۔ قرآن انبیاء علیہم السلام کے مخالفین کی منطق کو پوری تاریخ میں انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکاروں کی منطق کے مقابل قرار دیتا ہے۔ وہ بڑی وضاحت سے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ مخالفین کی منطق ہمیشہ سے قدامت پرستانہ، روایت پسندانہ اور رجعت پسندانہ رہی ہے، جب کہ انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکار مخالفین کے برعکس ہمیشہ تجدد پسند، روایت شکن اور مستقبل پر نظر رکھنے والے رہے ہیں۔

قرآن واضح کرتا ہے کہ پہلے گروہ نے ہمیشہ وہی منطق استعمال کی ہے جسے



عمرانیات کی رو سے استحصال گر اور استحصال شدہ طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں استحصال گر طبقہ اپنے مفاد کے پیش نظر استعمال کرتا ہے، لیکن انبیاء علیہم السلام اور ان کے ماننے والوں کی منطق وہی رہی ہے، جو تاریخ کے محروم اور مظلوم لوگوں کی منطق ہے۔

قرآن کا گویا یہ التفات ہے کہ اس نے گذشتہ سے متعلق مخالفین اور موافقین کی منطق کو ہمارے لئے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان دونوں گروہوں کی منطق کیا تھی۔ صرف اس لئے کہ یہ دونوں نقطہ ہائے نظر خود ان دو گروہوں کی طرح پوری تاریخ میں آج تک ایک دوسرے کے سامنے کھڑے رہے ہیں اور قرآن مخالفین اور موافقین کی منطق کو آشکار کر کے آج کے لئے ہمارے سامنے ایک معیار پیش کرنا چاہتا ہے۔

قرآن میں ایسے بہت سے مقامات کا ذکر ہے، جہاں یہ دو نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے کے آمنے سامنے آتے رہتے ہیں۔ اہل تحقیق سورہ زخرف کی چالیسویں سے پچاسویں آیت تک سورہ مومن کی ۲۳ ویں سے ۴۴ ویں آیت تک، سورہ طٰہ کی ۴۹ ویں سے ۷۱ ویں آیت تک، سورہ شعراء کی ۱۶ ویں سے ۴۹ آیت تک اور سورہ قصص کی ۳۲ ویں سے ۳۹ ویں آیت تک کی طرف اس موضوع کے سلسلے میں رجوع فرما سکتے ہیں۔ یہاں ہم سورہ زخرف کی ۲۰ سے ۲۴

تک کی آیتوں کو بطور نمونہ ذکر کر کے ان کے بارے میں کچھ وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں:

وَقَالُوْا لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنٰهُمْ ؕ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۚ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ﴿۲۰﴾ اَمْ اٰتَيْنٰهُمْ كِتٰبًا مِّنْ قَبْلِهٖ فَهُمْ بِهٖ مُسْتَمْسِكُوْنَ ﴿۲۱﴾ بَلْ قَالُوْۤا اِنَّا وَجَدْنَاۤ اٰبَآءَنَا عَلٰۤى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰۤى اٰثٰرِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ ﴿۲۲﴾ وَ كَذٰلِكَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ

فِیْ قَرْیَةٍ مِّنْ نَّذِیْرٍ اِلَّا قَالَ مُتْرَفُوْهَآ ۙ اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓی اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ ﴿۲۳﴾ قٰلَ اَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِاَهْدٰی مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَیْهِ اٰبَآءَكُمْ ؕ قَالُوْٓا اِنَّا بِمَآ اُرْسِلْتُمْ بِهٖ كٰفِرُوْنَ ﴿۲۴﴾

"اور انہوں نے کہا، اگر خدا چاہتا ہے کہ ہم فرشتوں کی عبادت نہ کریں تو ہم نہیں کرتے (لیکن اب جو کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی مرضی یہی ہے، یعنی مطلق جبر) یہ لوگ اس قسم کی (جبر پسندانہ) گفتگو از روئے دانائی و ادراک یا علمی و منطقی بنیاد پر نہیں کرتے، یہ تو صرف فرض و تخمین سے کام لیتے ہیں۔ کیا ہم نے اس سے پہلے ان کے لئے کوئی ایسی آسمانی کتاب نازل کی ہے، جس میں کسی قسم کی جبریت پر مبنی بات ہو اور انہوں نے اسے اختیار کیا ہو (ایسا کچھ بھی نہیں، اس میں نہ کسی سنجیدہ جبری اعتقاد کا دخل ہے اور نہ کوئی ایسی آسمانی کتاب ہے، جسے اس سلسلے میں دلیل بنایا جا سکے) بلکہ ان کا اصلی قول یہ ہے کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو جس راہ پر چلتے دیکھا ہے، بس وہی ہماری راہ ہے۔"

(پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے) ان سے فرمایا:

"اب اگر میں تمہارے لئے کوئی ایسی راہ اور کوئی ایسا طریقہ پیش کروں، جو تمہارے باپ دادا کی راہ سے بہتر اور برتر ہو، تو (کیا یہ جانتے ہوئے کہ منطقی اعتبار سے میرا راستہ زیادہ صحیح اور زیادہ اصولی ہے) پھر بھی تم اپنے باپ، دادا کی روش پر قائم رہو



گے؟ انہوں نے کہا: ہم بہر حال تمہارے پیغام اور تمہارے رسالت کے منکر ہیں۔"

ہم دیکھ رہے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے مخالفین بعض اوقات اس جبری منطق اور جبری قضاء و قدر کے نظریے سے کام لیتے ہیں، جس کے مطابق ہمارا کوئی اختیار نہیں، جیسا کہ عمرانی حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ منطق موجود حالت سے ان فائدہ اٹھانے والوں کی منطق ہے، جو نہیں چاہتے کہ حالات میں کسی قسم کی تبدیلی واقعہ ہو اور اسی لئے وہ قضاء و قدر کو بہانہ بناتے ہیں اور کبھی یہ باپ دادا کی سنت کا سہارا لیتے ہیں اور گذشتہ دور کو مقدس اور قابل پیروی گردانتے ہیں اور گذشتہ سے کسی چیز کے تعلق کو ہدایت یافتہ اور صحیح ہونے کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ ہمیشہ سے قدامت پسند اور حالات سے فائدہ اٹھانے والے لوگوں کی یہی منطق رہی ہے۔

ان کے مقابلے پر انبیاء علیہم السلام روایت پرستی اور جبر پسندی کی بجائے زیادہ منطقی، زیادہ علمی اور زیادہ نجات بخش بات کرتے رہے ہیں، موجودہ حالات سے بیزار اور انقلابی لوگوں کی منطق ہے۔

انبیاء علیہم السلام کی پیش کردہ حجت و دلیل کے مقابل مخالفین کی بن نہیں پڑتی، تو پھر وہ آخری بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں، بہر حال جبر ہو یا نہ ہو، روایتوں کا احترام کریں یا نہ کریں، تمہارا پیغام، تمہاری رسالت اور تمہاری آئیڈیالوجی ہمارے لئے نا قابل قبول ہے آخر کیوں؟ اس لئے کہ تمہارا پیغام ہماری طبقاتی اور اجتماعی موجودیت کی ضد ہے۔

۶۔ مستضعفین اور مستکبرین کے جھگڑے میں قرآن کا سب سے روشن اور سب سے واضح فیصلہ یہ ہے کہ کامیابی (جیسا کہ تاریخی مادیت، جدلیاتی نظریے کی بنیاد پر خوشخبری دیتی ہے) مستضعفین کے لئے ہے۔ قرآن اپنے اس فیصلے میں تاریخ کے جبری اور لازمی راستے کو پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ وہ طبقہ جو بالذات انقلابی خصلت کا حامل

ہے، اس طبقے کے ساتھ اپنے جھگڑے میں کہ جو بالذات اور اپنے طبقاتی موقف کی بناء پر قدامت پسند واقع ہوا ہے، کامیابی سے ہمکنار ہوگا اور زمین کا وارث بنے گا۔

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (سورہ قصص، آیت ۵)

"ہم نے یہ ارادہ کرلیا ہے کہ مستضعفین پر احسان سے کام لیں اور انہیں پیشوا اور زمین کا وارث قرار دیں۔"

سورہ اعراف کی ۱۳۷ ویں آیت میں بھی یہی بات ہے:

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ط وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ لا بِمَا صَبَرُوا ط وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

"ہم نے موعودہ برکت والی سرزمین کو ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ان لوگوں کے حوالے کیا، جنہیں زمین پر کمزور بنا دیا گیا تھا۔ بنی اسرائیل کے بارے میں اللہ کا وعدہ ان کے صبر کے مظاہرے کی بناء پر بحسن خوبی پورا ہوا اور جو کچھ فرعون اور اس کی قوم نے انجام دیا تھا، ان کی تمام بنائی اور پیش کی ہوئی چیزوں کو ہم نے نیست و نابود کر دیا۔"

قرآن کا یہ نظریہ کہ تاریخ کا دھارا محروم، مصیبت زدہ اور استحصال شدہ لوگوں کی کامیابی کی راہ میں آگے بڑھتا ہے، مکمل طور پر اس اصول پر منطبق، جسے ہم نے پہلے



مادیت تاریخ سے اخذ کیا تھا کہ رجعت پسندی اور فرسودہ خیالی استحصال پسندی کی ذاتی خصلتیں ہیں اور چونکہ یہ خصلتیں عالم خلقت کی تکاملی روایات کے خلاف ہیں، لہٰذا مٹنے والی ہیں، لیکن استحصال شدگی کی ذاتی خصلت، روشن فکری، حرکت اور انقلاب ہے اور چونکہ یہ خصلت خلقت کی تکاملی روایات سے ہم آہنگ ہے، اس لئے کامیاب ہے۔

یہاں ایک مقالے کے ایک حصے اور اس سے حاصل شدہ نتائج کا تذکرہ مناسب نہیں ہوگا جسے روشن فکر مسلمانوں نے مرتب کیا ہے اور ایک کتابچے کی شکل میں حال ہی میں شائع کیا ہے۔ یہ گروہ روشن فکری سے بھی آگے بڑھ گیا ہے اور مارکس زدہ ہوگیا ہے۔ اس مقالہ میں مذکورہ بالا آیت کو عنوان قرار دے کر نیچے لکھا ہے:

"۔۔۔ یہاں سب سے زیادہ جاذب توجہ چیز اللہ اور تمام مظاہر وجود کا مستضعفین کے حق میں موقف اختیار کرنا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے مستضعف یا کمزور لوگ قرآنی نظریے کی بنیاد پر ایک ایسا محروم و بےبس طبقہ ہے، جو اپنی تقدیر کے بارے میں جبری اور قہری اعتبار سے کسی کردار کا حامل نہیں۔۔۔ اس مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے، نیز اللہ اور اس کے تمام مظاہر وجود کے موقف کو دیکھتے ہوئے، یعنی وجود پر اس کے مطلق ارادے کی حکمرانی اور احسان کے پیش نظر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون لوگ ہیں، جو اس کے ارادے کو عملی جامہ پہنانے والے ہیں؟ اس سوال کا جواب بڑا واضح ہے۔

جب ہم معاشرے کو کمزور اور طاقت ور طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں اور پھر یہ بھی جانتے ہیں کہ خداوند عالم کا ارادہ ایک طرف تو زمین میں کمزور افراد کی وراثت و امامت سے پورا ہوتا ہے اور دوسری طرف استحصالی یا طاقت ور نظام کی تباہی اس کے مقصد کو پورا کرتی ہے، تو پھر صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ارادہ الٰہی کو نمود عینی بخشنے والے لوگ یہی مستضعفین، ان کے انبیاء علیہم السلام اور وہ باعزم روشن فکر افراد ہیں، جو انہی میں سے

اٹھتے ہیں۔

ایک اور بیان کے مطابق مستضعفین کے درمیان سے چنے گئے یہی وہ انبیاء علیھم السلام ۶۰ اور شہداء ۶۱ ہیں، جو طاغوتی اور غارت گر نظام سے ٹکرانے کے لئے پہلا قدم اٹھاتے ہیں اور یہ وہ قدم ہوتا ہے، جو مستضعفین کو امامت اور وراثت تک پہنچانے کے لئے راہ ہموار کرتا ہے،

یہ مفہوم درحقیقت توحیدی انقلابات اور تاریخی تبدیلیوں کے بارے میں ہماری شناخت کا انعکاس ہے [1] اور وہ یوں ہے کہ جس طرح توحیدی انقلابات اجتماعی اعتبار سے زمین پر مستضعفین کی امامت اور ان کی وراثت کے گرد گھومتے ہیں، اسی طرح اس تحریک کے رہبروں اور اس کام میں سبقت لے جانے والوں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ مستضعفین میں سے ہوں اور معاشرے کا موقف اور اس کی آئیڈیالوجی بھی مستضعفین ہی کا موقف اور ان کی آئیڈیالوجی ہو۔"

الف) قرآن کی رو سے معاشرہ دو طبقات پر مشتمل ہے اور ہمیشہ استحصالی اور استحصال شدہ طبقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

ب) ارادہ الٰہی (کہ جو اس مقالہ کی رو سے خدا اور تمام مظاہر وجود کی طرف سے موقف اختیار کرنے سے عبارت ہے) یہ ہے کہ مستضعفین اور تاریخ کے بے بس لوگوں کو بطور کلی امامت و وراثت عطا کرے۔

اس میں موحد، مشرک، بت پرست اور مومن وغیر مومن کی کوئی قید وشرط نہیں، یعنی آیت میں لفظ "والذین" استغراق کے لئے ہے اور عمومیت رکھتا ہے اور سنت الٰہی استحصال کرنے والے پر مستضعف کی مستضعف ہونے کے ناطے کامیابی سے عبارت

[1] فٹ نوٹ میں سورہ قصص کی آیت:



ہے۔ بالالفاظ دیگر وہ جھگڑا جو پوری تاریخ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کی اصلی ماہیت محرومین اور ستم گروں کا ایک دوسرے کے ساتھ مناقشہ ہے اور کائنات کا تکاملی قانون یہ ہے کہ محروم لوگ ستم گروں پر کامیابی حاصل کریں۔

ج) ارادہ الٰہی خود معاشرے کے مستضعفین کے ذریعے پورا ہوتا ہے اور تمام رہبر، تمام پیشوا، تمام پیغمبر اور تمام شہداء لازمی طور پر مستضعف طبقے سے ابھرتے ہیں، کسی اور طبقہ سے نہیں۔

د) ہمیشہ فکری مرکزوں، اجتماعی بنیادوں اور طبقاتی موقفوں کے درمیان تطابق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ اس آیت سے کس طرح تاریخ کے بارے میں کئی مارکسی اصول نکلتے ہیں اور کس طرح قرآن نے مارکس سے ۱۲۰۰ پہلے اس فکر اور اس کے فلسفے کو قلم بند کیا ہے؟

اب جب کہ تاریخ کے بارے میں اس طرح کا نام نہاد قرآنی نظریہ برآمد ہوا ہے، تو ہم اپنے دور کی تاریخ کے تجربے میں اس نظریے سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں؟ ان حضرات نے بطور نمونہ ایک فوری امر کی صورت میں اس نام نہاد قرآنی اصول کے سہارے نتیجہ حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور علماء کی موجودہ تحریک سے آزمائش کے طور پر استفادہ کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں، قرآن نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ انقلاب کے رہبروں اور پیشواؤں کو لازمی طور پر مستضعف طبقے سے ہونا چاہیے۔ لیکن آج ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علماء جو تاریخ کو تباہی سے ہمکنار کرنے والی مثلث کا ایک کونہ تھے، آج اپنی اجتماعی پوزیشن بدل کر انقلابی ہو گئے ہیں، تو پھر معاملے کو کس طرح حل کیا جائے؟

آسان سی بات ہے، ہمیں سختی کے ساتھ بغیر ہچکچاہٹ کے اعلان کرنا ہوگا کہ

دال میں کچھ کالا ہے۔حکمران طبقے نے اپنے آپ کو معرض خطر میں دیکھ کر اپنے سے وابستہ علماء کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ انقلابی کردار ادا کریں تا کہ اس طرح ان کی کرسی بچ جائے۔ یہ ہے وہ نتیجہ جو مارکسی نظریہ (معاف کیجئے گا بقول ان کے قرآنی نظریہ) سے حاصل ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا فائدہ کسے پہنچ رہا ہے؟

اعتراض مادیت تاریخ کی توجیہ میں قرآن کی نسبت جو کچھ بھی کہا گیا ہے، وہ غلط ہے۔گذشتہ دلائل کا ہم ایک دفعہ پھر جائزہ لینا چاہتے ہیں:

اولاً: یہ بات خالص جھوٹ ہے کہ قرآن نے معاشرے کو دو مادی اور دو معنوی طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ یہ دو طبقے ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں، یعنی قرآن کی رو سے کافرین، مشرکین، منافقین، فاسقین اور مفسدین ہی ملاء، مستکبر اور جابر افراد ہیں اور اس کے برعکس مومن، موحد، صالح اور شہداء ہی مستضعف اور محروم طبقے میں آتے ہیں۔

کافروں اور مومنوں کی آویزش میں بنیادی طور پر ظالموں اور مظلوموں کے اختلاف کا انعکاس ہے۔ ہرگز ایسی کوئی مطابقت قرآن سے سمجھ میں نہیں آتی بلکہ عدم مطابقت ظاہر کرتی ہے۔

قرآن اپنے تذکرہ تاریخ میں ایسے مومنوں کو پیش کرتا ہے، جنہوں نے ملاء و مستکبر طبقے سے ابھر کر اسی طبقے کے خلاف اور اس کی اقدار کے خلاف قیام کیا۔مومن آل فرعون جس کا واقعہ اسی نام سے منسوب ایک سورہ، یعنی سورہ "مومن" میں آیا ہے، انہی مثالوں میں سے ایک ہے، اس کے علاوہ فرعون کی بیوی جو فرعون کی شریک حیات تھی اور کوئی ایسی نعمت نہیں تھی، جس سے فرعون بہرہ مند نہ ہوا اور یہ واقعہ بھی انہی واقعات میں سے ہے، جس کی قرآن نے نشان دہی کی ہے۔(سورہ تحریم، آیت (۱۱)

قرآن نے فرعون کے جادوگروں کے بارے میں کئی مقامات پر بڑے ولولہ



خیز انداز میں تذکرہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کس طرح انسان کی فطری حق جوئی اور حقیقت خواہی، حق وحقیقت کے ساتھ جھوٹ، زور، زبردستی اور گمراہی کے خلاف شورش کرتی ہے، اپنے مفادات کو ٹھوکر لگا دیتی ہے اور فرعون کی اس دھمکی سے نہیں ڈرتی کہ وہ ان کے ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کی ٹانگ کاٹ کر سولی پر چڑھا دے گا۔

بنیادی طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام از روئے قرآن ایک ایسا قدم ہے، جو مادیت تاریخ کی تنسیخ کرتا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام قبطی نہیں سبطی تھے، مثلاً بنی اسرائیل میں سے تھے۔آل فرعون سے ان کا تعلق نہیں تھا، لیکن وہ بچپن ہی سے فرعون کے گھر پروان چڑھے اور شہزادوں کی طرح ان کی پرورش ہوئی، اس کے باوجود انہوں نے اس فرعونی نظام کے خلاف بغاوت کی جس میں وہ خود زندگی گذار رہے تھے۔

اس کی دی ہوئی آسائشوں سے بہرہ مند تھے، انہوں نے ان تمام آسائشات کو ترک کر دیا اور مدین کے ایک بزرگ کی گلہ بانی کو اپنی شاہزادگی پر ترجیح دی۔ یہاں تک کہ مبعوث برسالت ہوئے اور باضابطہ طور پر فرعون کے مقابل آ کھڑے ہوئے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بچپن میں یتیم اور آغاز جوانی تک غریب تھے۔ جناب خدیجہ الکبریٰ ؑ سے شادی کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مالی حالت سنبھلی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوشحال ہوئے۔قرآن مجید اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے: **الم یجدك یتیما فاوی و وجدك ضالا فهدی و وجدك عائلا فاغنی.**

یہی خوشحالی کا زمانہ تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبادت وخلوت اختیار کی۔تاریخی مادیت کے اصول کے مطابق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس زمانے میں ایک قدامت پسند فرد بن جانا چاہیے تھا، جو موجودہ حالت ہی پر راضی

رہتا، لیکن یہی وہ دور تھا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی تحریک کا آغاز کیا اور مکہ کے سرمایہ داروں، سودخوروں، بردہ داروں اور اس بت پرستانہ نظام کے خلاف علم بلند کیا، جو اس زمانے کی زندگی کی علامت تھے۔ اسی طرح مومنین، موحدین اور توحید پرست انقلابی سب کے سب مستضعفین میں سے نہیں تھے،

انبیاء علیہم السلام استحصالی طبقوں میں سے ان بیدار فطرت افراد کو بھی نکال لائے تھے، جو کھوٹ سے عاری تھے یا پھر نسبتاً ان میں کم کھوٹ پایا جاتا تھا اور انہیں اپنے خلاف (عمل توبہ میں) یا اپنے طبقے کے خلاف (انقلابی عمل میں) ابھارتے تھے۔ مستضعفین کا طبقہ بھی تمام کا تمام مومنین اور توحید پرست انقلابیوں کے زمرے میں نہیں رہا ہے۔

قرآن میں ایسے مختلف مقامات ہیں، جہاں اس نے مستضعفین کے بعض گروہوں کی مذمت کی ہے اور انہیں کافروں کے زمرے میں قرار دے کر مشمول عذاب گردانا ہے۔[1]

پس نہ تمام مومنین کا تعلق مستضعف طبقے سے ہے اور نہ ہی تمام مستضعف مومنین کے طبقے میں سے ہیں اور یہ مطابقت محض خالی اور بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ بلاشبہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے والے طبقے کی اکثریت کا تعلق ہمیشہ مستضعف طبقے سے یا کم از کم اس طبقے سے رہا ہے، جو استحصال کرنے سے دور رہا ہے اور ان کے مخالفین کی اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے، جو استحصال کرنے والے تھے، کیونکہ انسان فطرت میں قبولیت کی جو صلاحیت رکھی گئی ہے۔ اگرچہ وہ سب میں مشترک ہے اور ہر ایک میں پائی جاتی ہے، لیکن کھوٹ اور موجودہ حالت کا عادی ہوجانے

[1] سورہ نساء آیت ۹۷ سورہ ابراہیم آیت ۲۱ سورہ نساء آیات ۱۳ تا ۳۷ سورہ مومن آیات ۴۷ تا ۵۰



نے استحصالی سرمایہ دار اور خوشحال طبقے کے سامنے ایک رکاوٹ کھڑی کردی ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان آلودگیوں کے انبار سے باہر نکالیں اور یہ ایک مشکل کام ہے اور بہت کم لوگوں کو اس میں کامیابی نصیب ہوتی ہے، لیکن مستضعف طبقے کے سامنے ایسی کوئی چیز حائل نہیں، بلکہ وہ فطرت کی آواز پر لبیک کہنے کے علاوہ اپنے ان حقوق کو بھی حاصل کرلیتا ہے، جو اس سے چھن گئے تھے۔ ان کا اہل ایمان کے گروہ سے ملحق ہونا ہم خرما، ہم ثواب کے مصداق ہے، یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہے جو غیر اقلیت میں ہیں، لیکن مذکورہ صورت میں تطابق اور مطابقت محض لغو اور بے معنی ہے۔

تاریخی میٹریالزم کی بنیادوں اور ہویت تاریخ کے بارے میں میں قرآنی نقطہ نظر کے درمیان بڑا فرق ہے۔ باعتبار قرآن روح ایک اصالت کی حامل ہے اور مادہ روح پر کسی طرح کا تقدم نہیں رکھتا۔ معنوی ضرورتیں اور معنوی میلانات انسانی وجود میں اصالت کی حامل ہیں اور مادی ضرورتوں سے ان کی کوئی وابستگی نہیں، اسی طرح فکر بھی کام کے مقابل اصالت رکھتی ہے۔

انسان کی روحانی وفطری حیثیت اس کی اجتماعی حیثیت پر فوقیت رکھتی ہے۔ چونکہ قرآن فطری اصالت کا قائل ہے اور ہر انسان کے اندر حتیٰ فرعون جیسے مسخ شدہ انسانوں میں بھی ایک بالفطرت مقید انسان کو دیکھتا ہے اور مسخ ترین انسانوں میں بھی حق و حقیقت کی طرف میلان کو ممکن جانتا ہے، اگرچہ یہ میلان خفیف سا کیوں نہ ہو، اسی لئے پیغمبران الٰہی کا کام پہلے درجے میں یہ تھا کہ وہ ظالموں اور ستم گروں کو نصیحت کرتے رہیں کہ شاید اس عمل سے ان کے اندر کا مقید انسان اپنی بندشوں کو توڑ کر باہر نکل آئے اور پلید اجتماعی حیثیت کے خلاف ان کی فطری حیثیت کو بیدار کرلے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے موارد میں یہ کامیابی حاصل ہوئی ہے اور "توبہ" اسی کا نام ہے۔

جناب موسیٰ علیہ السلام کو اپنی رسالت کے پہلے مرحلے میں یہ حکم ملا کہ فرعون کے پاس جائیں اور پہلے پند ونصیحت سے اس کی سوئی ہوئی فطرت کو بیدار کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو،تو پھر مقابلے پر اتر آئیں۔

جناب موسیٰ علیہ السلام کی نظر میں فرعون نے ایک انسان کو اپنے اندر اور بہت سے انسانوں کو باہر کی دنیا میں قید کر رکھا تھا۔حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلا کام یہ کیا، انہوں نے فرعون کے اندر چھپے ہوئے مقید انسان کو اس کے خلاف ابھارا۔دراصل جناب موسیٰ علیہ السلام اس فطری فرعون کو کہ جو ایک انسان یا کم از کم اس کا بچا کھچا حصہ تھا، اسے اس اجتماعی حیثیت کے حامل فرعون کے خلاف ابھارنے پر مامور ہوئے تھے

اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى فَقُلْ هَلْ لَّكَ اِلٰٓى اَنْ تَزَكّٰى
وَاَهْدِيَكَ اِلٰى رَبِّكَ فَتَخْشٰى

**قرآن ہدایت، ارشاد، تذکر، موعظہ، برہان اور منطقی استدلال (قرآن کی اصطلاح میں حکمت) کے لئے اہمیت اور قوت کا قائل ہے۔قرآن کی رو سے یہ امور انسان کو متغیر کر سکتے ہیں۔**

اس کی زندگی اور شخصیت کو بدل سکتے ہیں اور اس میں ایک معنوی انقلاب پیدا کر سکتے ہیں۔قرآن فکر اور آئیڈیالوجی کے کردار کو محدود نہیں جانتا۔اس کے برعکس مارکسزم اور مادیت قیادت اور ہدایت کے کردار کو فی نفسہ طبقہ کے لنفسہ طبقہ میں تبدیل ہونے تک محدود جانتا ہے، یعنی طبقاتی تضادات کو خود آگاہی کی منزل تک پہنچا کر اس کا کام ختم ہوجاتا ہے۔

ثانیاً: یہ جو کہا گیا ہے کہ قرآن کا مخاطب "ناس" ہیں اور "ناس" اور "محروم طبقہ" دونوں برابر ہیں اور اس رو سے مخاطب اسلام محروم طبقہ ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی، محروم



طبقہ کی آئیڈیالوجی ہے اور اسلام اپنے پیروکار اور جانثار صرف محروم طبقے سے چنتا ہے، بالکل غلط ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مخاطب اسلام "ناس" ہیں، لیکن "ناس" کا مطلب انسان ہیں۔یہ ایک عمومی گفتگو ہے، جو تمام انسانوں کے لئے ہے، کسی لغت اور کسی مروجہ عربی زبان میں "ناس" محروم طبقے کو نہیں کہا گیا بلکہ طبقے کا مفہوم اس میں آتا ہی نہیں، قرآن کہتا ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

**"یعنی صاحب استطاعت لوگوں پر فرض ہے کہ وہ حج بجالائیں۔"**

کیا یہاں یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اس سے مراد محروم طبقہ ہے؟ اسی طرح قرآن میں اکثریت کے ساتھ "یا ایھا الناس" کے الفاظ آئے ہیں اور کہیں بھی اس سے مراد محروم طبقہ نہیں بلکہ عوام الناس ہیں، قرآن کے تمام عمومی خطابات اس نظریہ فطرت سے ہم آہنگ ہیں، جسے قرآن نے خود پیش کیا ہے۔

ثالثاً: قرآن کے بارے میں یہ بات بھی درست نہیں کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام تمام قائدین اور تمام شہداء صرف مستضعف طبقے سے ابھرتے ہیں۔قرآن نے ہرگز ایسی کوئی بات نہیں کی ہے۔

"ھو الذی بعث فی الامیین۔۔۔"

کی آیت کو استدلال بنا کر جو کہا گیا ہے کہ پیغمبر "امت" سے ابھرتا ہے اور "امت" عام لوگوں کے مساعی ہے، بڑی مضحکہ خیز بات ہے، "امیین"، "اُمّی" کی جمع ہے اور یہ لفظ ناخواندہ کے مفہوم میں آتا ہے۔"اُمّی" امت سے نہیں "ام" سے منسوب ہے اور پھر "امت" اس معاشرے کا نام ہے، جس میں بہت سے گروہ مختلف طبقات کے امکان

کے ساتھ باہم جی رہے ہوں۔ امت ہرگز عام لوگوں کے طبقے سے عبارت نہیں ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز استدلال وہ ہے، جو سورہ قصص کی پچھترویں آیت سے شہیدوں کے بارے میں کہا گیا ہے۔ آیت یہ ہے:

وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ

اس آیت کی تفسیر (جو دراصل مسخ ہے) اس طرح کی گئی ہے:

"ہم ہر امت (ہر طبقے) سے ایک شہید کو (اللہ کی راہ میں قتل ہونے والے کو) اٹھاتے ہیں، یعنی ان سے ایک انقلابی شخص کو ابھارتے ہیں اور پھر تمام امتوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے برہانوں کو جو شہید اور اللہ کی راہ میں قتل ہونے والی انقلابی شخصیتیں ہی ہیں، کو اپنے ساتھ لائیں۔"

اولاً: یہ آیت ایک دوسری آیت کا حصہ ہے اور ان دونوں کا تعلق قیامت سے ہے:

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ

"قیامت کا دن وہ ہوگا، جس میں خدا مشرکوں کو آواز سے گا کہ کہاں ہیں وہ شرکاء جن کا تم مجھ پر گمان کیا کرتے تھے۔"

ثانیاً: "نزعنا" کا مطلب جدا کرنا ہے، ابھارنا اور اکسانا نہیں ہے۔

ثالثاً: شہید کے معنی اس آیت میں خدا کی راہ میں قتل ہونے والا نہیں بلکہ اعمال پر ناظر اور گواہ ہے اور قرآن مجید ہر پیغمبر کو امت کے اعمال پر گواہ گردانتا ہے۔ قرآن میں کہیں بھی لفظ "شہید" اللہ کی راہ میں قتل ہونے والوں کے لئے نہیں آیا، لہٰذا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آئمہ طاہرین علیہم السلام نے اسے آج ہی کے رائج مفہوم



میں استعمال کیا ہے، لیکن قرآن میں یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں آیا، پس یہ بات ہماری نظر سے گذر رہی ہے کہ کس طرح نامربوط مارکسی نظریہ کی توجیہ کے لئے قرآن کی آیتوں کو مسخ کیا جارہا ہے۔

رابعاً: انبیاء علیہم السلام کے ہدف کے بارے میں وہ کیا ہے؟ کیا ان کا پہلا اور اصلی ہدف عدل وقسط قائم کرنا ہے یا بندے اور خدا کے درمیان ایمان اور معرفت کے تعلق کی برقراری ہے یا پھر دونوں ہی باتیں ہیں، یعنی انبیاء علیہم السلام با اعتبار ہدف "ثنوی" ہیں یا کوئی اور بات بروئے کار ہے۔ ہم نے "نبوت" کی بحث میں اس پر گفتگو کی تھی، جسے اب دہرانا نہیں چاہتے۔

("وحی و نبوت" اسی سلسلے کی تیسری کتاب) اس منزل پر ہم موضوع کو پیغمبروں کے کام کی "روش" اور Method کے اعتبار سے پرکھنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم عملی توحید کے مباحث میں بھی عرض کر چکے ہیں ("توحیدی تصور کائنات" اسی سلسلے کی دوسری کتاب) انبیاء علیہم السلام تو بعض متصوفین کے انداز فکر کے مطابق انسان کی اصلاح کے لئے اپنی تمام کوششوں کو اس پر صرف کرتے تھے کہ اسے باطنی طور پر آزاد بنائیں تاکہ وہ اشیاء سے اپنا رشتہ توڑ لے اور نہ ہی بعض مادی مکاتب کی طرح باطنی روابط کی اصلاح و تعدیل کے لئے ظاہری یا بیرونی اصلاح و تعدیل کو کافی سمجھتے تھے۔ قرآن نے ایک جملے میں اس مسئلے کو حل کر دیا ہے:

تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ.

"اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ، جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے کہ ہم سوائے خدا کے کسی کی پرستش

نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور حقیقی خدا کو چھوڑ کر ہم
میں کوئی کسی کو پروردگار نہ بنائے۔" (سورہ آل عمران ٦٤)

لیکن گفتگو اس باب میں ہے کہ کیا انبیاء علیہم السلام اپنے کام کا آغاز اندر سے کرتے ہیں یا باہر سے؟ کیا پہلے وہ عقیدے، ایمان اور معنوی جذبے کے ذریعے سے اندرونی یا باطنی انقلاب برپا کرتے ہیں اور ان لوگوں کو جو توحیدی، فکری، احساسی اور عاطفی انقلاب سے بہرہ مند ہوجاتے ہیں، انہیں اجتماعی توحید، اجتماعی اصلاح اور عدل و انصاف کی برقراری کے لئے ابھارتے ہیں؟

یا پہلے مادی پلڑے میں اپنا وزن ڈال کر یعنی محرومیوں، دھوکہ بازیوں اور زیادتیوں پر لوگوں کی توجہ مرکوز کر کے انہیں حرکت میں لاتے ہیں اور اجتماعی شرک اور بے جا امتیازات کا قلع قمع کرنے کے بعد وہ ایمان، عقیدے اور اخلاق کی جستجو میں نکلتے ہیں؟

انبیاء علیہم السلام اور اولیاء الٰہی کی روش کا تھوڑا سا مطالعہ اور اس پر تھوڑی سی توجہ بھی ہمیں یہ بتاتی ہے کہ وہ اپنا کام مصلحتوں اور انسانی اصلاح کے مدعیوں کے برعکس فکر، عقیدے، ایمان، معنوی اضطرار، عشق الٰہی، مبداء اور معاد کے تذکرے سے شروع کرتے ہیں۔

سوروں کی ترتیب، قرآن مجید کی نازل شدہ آیتوں کا مطالعہ کہ وہ کن مسائل سے شروع ہوئی ہیں اور اسی طرح جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کہ انہوں نے اپنی تیرہ سالہ مکی زندگی اور دس سالہ مدنی زندگی میں کن مسائل پر توجہ دی، اس موضوع پر کافی روشنی ڈالتی ہیں۔

خامساً: یہ ایک فطری بات ہے کہ پیغمبر کے مخالفین رجعت پسندانہ منطق کے حامل تھے۔ لیکن اگر اس بات کو قرآن سے استنباط کیا جاتا اور وہاں دیکھا جاتا کہ انبیاء



علیہم السلام کے تمام مخالفین بلا استثناء اس منطق کے حامل تھے، تو یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ان تمام مخالفین کا تعلق باحیثیت، خوشحال اور استحصال پسند طبقے سے تھا۔ قرآن سے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ منطق ان وڈیروں اور مخالفوں کی رہی ہے، جنہیں ملاء و مستکبر کہا جاتا ہے اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں بقول مارکس معاشرے کی مادی اجناس کی کنجی تھی، ان کی فکری اجناس کو دوسروں تک پہنچاتے تھے اور یہ بات بھی فطری ہے کہ پیغمبروں کی منطق، فکری، تعقلی اور تقالید و روایات سے پاک رہی ہے اور ایسا ہونا بھی چاہیے، لیکن اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں ہے کہ طبقاتی محرومیوں، مظلومیتوں اور استضعاف شدگیوں نے ان کے ضمیر اور وجدان کو ایسا بنا دیا ہو اور یہ منطق ان کی محرومیوں کا لازمی اور فطری انعکاس ہو، بلکہ یہ اس لئے تھے کہ انہوں نے منطق، تعقل، عواطف اور انسانی احساسات کی آغوش میں پرورش پائی اور انسانیت نے انہیں رشد و کمال تک پہنچا دیا۔

یہ بات ہم بعد میں بتائیں گے کہ انسان جس قدر انسانیت میں رشد و کمال کی منزلیں طے کرے گا اتنا ہی طبیعی اور اجتماعی ماحول سے اس کی وابستگی کم ہوجائے گی اور وہ وارستگی اور استقلال کی منزل کر لے گا۔ پیغمبروں کی مستقل منطق اسی بات کی متقاضی رہی ہے کہ وہ عادات و روایات و تقالید کے پابند نہ ہوں اور لوگوں کو بھی ان روایات اور اندھی تقالید سے باز رکھیں۔

سادساً: استضعاف کے بارے میں بھی جو کچھ کہا گیا، وہ بھی قابل قبول نہیں، لیکن کیوں؟

اس لئے کہ اولاً قرآن نے اپنی دوسری آیتوں میں بڑی صراحت کے ساتھ تاریخ کی سرنوشت اور اس کے انجام کو کسی اور صورت میں بیان کیا ہے، جب کہ ضمناً تاریخ کے تکامل کی جگہ کو بھی بیان کیا ہے اور وہ آیتیں اس آیت کے معنی کی بالفرض کہ اس کا معنی وہ ہو، جو بیان کیا جاتا ہے، شارح اور مفسر ہیں اور اسے مشروط بناتی ہیں۔

ثانیاً: رائج و عام باتوں کے خلاف بنیادی طور پر استضعاف کی آیت نے کسی کلی اصول کو پیش نہیں کیا تا کہ اس ضمن میں آنے والی آیتوں کے ساتھ موازنے کی منزل میں کسی تفسیر و توضیح کی یا آیت کو مشروط بنانے کی ضرورت ہو، یہ آیت اپنی پہلی اور بعد کی آیت سے متصل ہے اور ان مربوط آیتوں پر توجہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ آیت جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے، کلی اصول کو بیان نہیں کر رہی۔

پس اس آیت کے بارے میں ہماری بحث دو حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔ پہلے حصے میں فرض کیا گیا ہے کہ ہم نے اس آیت کو اس کی پہلی اور بعد کی دس آیتوں سے جدا کر دیا ہے اور اسی سے ایک کلی تاریخی اصول اخذ کر لیا ہے، اس کے بعد اس کا دوسری آیتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں، جو اس آیت سے ماخوذ اصول کے برخلاف تاریخ کے دیگر اصولوں کی حامل ہیں،

پھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مجموعی طور پر ہمیں اس سے کیا حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے حصے میں گفتگو کا موضوع یہ ہوگا کہ یہ آیت بنیادی طور پر جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے، کلی تاریخ اصول بیان ہی نہیں کر رہی اور اور اب پہلے حصہ پر گفتگو ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیتوں میں تاریخ کی سرنوشت، اس کے سرانجام اور نیز تکامل تاریخ کے راستے اور مقام کے بارے میں ضمناً گفتگو ہے اور یہ اسی وقت میسر ہوگا، جب بے ایمانی پر ایمان، فجور پر تقویٰ، بدعنوانی پر اصلاح اور ناشائستہ عمل پر شائستہ عمل کی کامیابی ہوگی۔ سورہ نور کی ۵۵ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے؛

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۠ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ



وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ۭ يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْـــًٔا ۭ

اس آیت میں جن لوگوں سے خلافت اور وراثت ارض کا وعدہ کیا گیا ہے اور انہیں حتمی کامیابی کی خوشخبری دی گئی ہے، شائستہ کار مومن ہیں۔ اس آیت میں استضعاف کی آیت کے برخلاف جس میں استضعاف شدگی اور محرومیت و مظلومیت کا ذکر ہے، آئیڈیالوجیکل اور اخلاق و کردار جیسی صفات کا ذکر کیا گیا ہے اور درحقیقت ایک طرح کے عقیدے، ایک طرح کے ایمان اور ایک طرح کے کردار کی کامیابی اور آخری غلبے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ بعبارت دیگر اس آیت میں ایماندار، حقیقت پسندانہ اور راست کردار انسان کی کامیابی کا اعلان ہوا ہے۔ اس کامیابی میں جس چیز کی نوید دی گئی ہے۔

وہ ایک استخلاف یعنی حصول حکومت اور پچھلی طاقتوں کا خاتمہ ہے اور دوسرے استقرار دین یعنی عدل، عفاف، تقویٰ، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص اور تزکیہ نفس وغیرہ پر مشتمل اسلام کی اجتماعی اور اخلاقی اقدار کی وجود پذیری ہے اور تیسرے عبادت یا اطاعت سے ہر طرح کے شرک کی نفی ہے۔ سورہ اعراف کی ایک سو اٹھائیسویں (۱۲۸) آیت میں بھی یہی تذکرہ ہے:

قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهِ اسْتَعِيْنُوْا بِاللّٰهِ وَاصْبِرُوْا ۚ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ ڐ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَاۗءُ مِنْ عِبَادِهٖ ۭ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ١٢٨

"جناب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: وہ خدا سے استعانت طلب کرے اور صابر رہے، بیشک زمین، ملک الٰہی ہے اور وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے، اس کا وارث بناتا ہے (لیکن) عاقبت وانجام متقین کے لئے ہے، یعنی سنت الٰہی یہ ہے کہ متقین ہی زمین کے وارث بنیں۔"

سورہ انبیاء علیہم السلام کی ایک سو پانچویں (۱۰۵) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ۝۱۰۵

"ہم نے زبور میں بعد اس کے کہ (کسی اور کتاب میں) ایک دفعہ پہلے بھی یاد دہانی کرائی تھی، یہ لکھ دیا ہے کہ کہ زمین کی وراثت میرے شائستہ کار بندوں کو ملے گی۔"

اس ضمن میں اور بھی آیتیں ہیں اب ہم کیا کریں؟ استضعاف کی آیت کو لیں یا استخلاف اور ان چند دوسری آیتوں کو؟ کیا ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ یہ دوطرح کی آیتیں اگرچہ ظاہراً دو مفہوم کی حامل ہیں، لیکن ایک حقیقت کو پیش کرتی ہیں اور وہ یہ کہ مستضعفین درحقیقت مومنین، صالحین اور متقین ہی ہیں، جن کا ذکر دوسری آیتوں میں آیا ہے، کیا استضعاف ان کی طبقاتی اور اجتماعی عنوان ہے اور ایمان، عمل صالح اور تقویٰ مکتبی عنوان؟ ہرگز نہیں۔

کیونکہ اولاً:

ہم نے پہلے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ عناوین کی مطابقت کا نظریہ اس معنی



میں کہ بنیاد استضعاف شدگی، استحصال زدہ ہونا محرومی ہے جبکہ ایمان، صالح اور تقویٰ ان بنیادوں پر کھڑی عمارت ہے، باعتبار قرآن صحیح نہیں ہے۔ قرآن کی رو سے ممکن ہے، بعض گروہ مومن ہوں، مگر مستضعف نہ ہوں اور اسی طرح مستضعف ہوں، مگر مومن نہ ہوں اور قرآن نے دونوں گروہوں کی شناخت کروائی ہے، البتہ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، ایک طبقاتی معاشرے میں جب عدل، ایثار اور احسان وغیرہ سے متعلق الٰہی قدروں پر مبنی توحیدی آئیڈیالوجی کا اعلان ہوتا ہے، تو روشن ہے کہ اس پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین میں سے ہوتی ہے کیونکہ ان کی راہ ان رکاوٹوں سے پاک ہوتی ہے، جو مخالف طبقے میں پائی جاتی ہیں، لیکن کبھی بھی مومن طبقہ فقط مستضعف طبقے میں سے نہیں ہوا۔

ثانیاً: ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت تاریخ سے متعلق دو مختلف میکانزم پیش کرتی ہے۔ استضعاف کی آیت تاریخ کی راہ کو طبقاتی کشمکش سے عبارت جانتی ہے اور حرکت سے متعلق میکانزم کو استحصال کرنے والوں کی طرف سے پڑنے والا دباؤ اس طبقے کی بالذات رجعت پسندی اور استحصال کے سبب استحصال کے شکار افراد کا انقلابی جذبہ قرار دیتی ہے۔

جس میں کامیابی بالآخر استضعاف شدہ طبقے ہی کو حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ ایمان اور عمل صالح سے بہرہ مندہ ہو یا نہ ہو اور اس میں فی المثل ویت نام اور کمبوڈیا وغیرہ کے استحصال شدہ عوام بھی آجاتے ہیں اور اگر ہم الٰہی رخ سے اس آیت کے معنی کی توضیح کرنا چاہیں گے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ یہ آیت چاہتی ہے کہ مظلوم کے لئے حق تعالیٰ کی حمایت جو کہ قرآن کی آیت:

"وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ۬

(سورہ ابراہیم، آیت ۴۲)

میں آئی ہے، یعنی عدل الٰہی کو بیان کرے۔ استضعاف کی آیت
سے رونما ہونے والی وراثت و امامت "عدل الٰہی" کا مظہر ہے۔

لیکن استخلاف اور اس سے مشابہ آیتیں تاریخ سے کسی اور طرح کا میکانزم پیش کرتی ہیں اور ایک ایسے اصول کا تذکرہ کرتی ہیں، جو عدل الٰہی سے زیادہ جامع اور مکمل ہے اور اس میں عدل الٰہی بھی آجاتا ہے۔

وہ میکانزم جو یہ آیت اور اس سے مشابہ آیتیں پیش کرتی ہیں، یہ ہے کہ دنیا میں ہونے والی تمام جنگوں میں مادی اور مفاداتی ماہیت رکھنے والی جدوجہد کے علاوہ اگر کوئی للہی، فی اللہی، مقدس اور مادی مفادات سے پاک جدوجہد ہے، تو یہ وہ تحریک ہے، جس کی قیادت انبیاء علیہم السلام اور پھر ان کی پیروی میں اہل ایمان نے کی اور اس قسم کی جنگوں نے انسانی تمدن اور بشریت کو آگے بڑھانے میں مدد دی ہے۔

صرف یہی وہ تحریکیں ہیں، جن کو حق و باطل کا معرکہ کہا جا سکتا ہے اور انہی معرکوں نے تاریخ کو باعتبار انسانیت اور باعتبار معنویت آگے بڑھایا ہے، ان معرکوں کا اصلی محرک کسی طبقے کا دباؤ نہیں ہے بلکہ حقیقت کی طرف فطری میلان، نظام وجود کی حقیقی شناخت اور عدالت خواہی یعنی معاشرے کی حقیقی تعمیر اس کے اصلی عامل ہیں۔

مظلومیتوں اور محرومیوں کے احساس نے انسان کو آگے نہیں بڑھایا بلکہ حصول کمال کے فطری احساس نے اسے یہ راستہ دکھایا ہے۔

انسان کی حیوانی صلاحیتیں انجام تاریخ میں وہی ہیں، جو آغاز میں تھیں اور تاریخ کے پورے سلسلے میں کوئی نیا رشد و نموا سے حاصل نہیں ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا، لیکن انسان کی انسانی صلاحیتیں بتدریج آگے بڑھ رہی ہیں اور آگے چل کر وہ اور بھی اپنے آپ



کو مادی اور اقتصادی قیود سے چھڑا کر عقیدے اور ایمان سے منسلک ہوگا۔ وہ سطح جس پر تاریخ نے ترقی کی اور کمال تک پہنچی مادی، مفاداتی اور طبقاتی جدوجہد نہیں ہے، بلکہ وہ نظریاتی، الٰہی اور ایمانی جدوجہد ہے اور یہی وہ طبقاتی میکانزم ہے جس میں انسان نے ترقی کی اور نیک، پاکیزہ لوگوں اور راہ حق کے مجاہدوں نے کامیابی حاصل کی۔

اب رہی بات اس کامیابی کے الٰہی پہلو کی تو الٰہی پہلو سے جو چیز سلسلہ تاریخ میں ظہور پذیر ہو کر تکامل کی منزلوں سے گزرتی ہے اور بالآخر تاریخ اپنی انتہاء کو پہنچتی ہے، وہ ربوبیت اور رحمت الٰہی کا ظہور اور اس کی تجلی ہے، جو تکامل موجودات کا تقاضا کرتی ہے۔ صرف عدل الٰہی نہیں جو "صلہ" کی متقاضی ہے۔ بعبارت دیگر جس بات کی خوشخبری دی گئی ہے، وہ خدا کی ربوبیت، رحیمیت اور اس کی اکرمیت کا ظہور ہے، صرف جباریت و منتقمیت نہیں۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ استضعاف کی، استخلاف کی اور اس سے مشابہ آیتوں میں ہر آیت ایک خالص طریقہ کار کو پیش کرتی ہے۔ کامیاب طبقے کے اعتبار سے، اس راہ کے اعتبار سے جسے تاریخ طے کر کے کامیابی تک پہنچتی ہے، میکانزم یعنی تاریخ کو حرکت میں لانے والے عوامل کے اعتبار سے ایک خاص طریقہ کار سامنے آتا ہے۔

ضمناً یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استخلاف کی آیت کے مقابل استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والی چیز جزوی بلکہ ایک معمولی جزو ہے، استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والے مطلب کا، یعنی استضعاف کی آیت دفع ظلم یا مظلوم سے اللہ کی حمایت کے جس مفہوم کو پیش کرتی ہے، وہ استخلاف کی آیت کے مفاہیم کا ایک حصہ ہے۔

اب ہم آیہ استضعاف کے بارے میں بحث کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں: حقیقت تو یہ ہے کہ استضعاف کی آیت نے ہرگز کسی کلی اصول کو پیش نہیں کیا، یہی وجہ ہے کہ اس نے نہ تو تاریخ کی راہ میں کی وضاحت کی ہے اور نہ تاریخی میکانزم کے بارے

میں کوئی اشارہ کیا ہے اور نہ ہی تاریخ کی کامیابی کو مستضعفوں کے حصے میں اس اعتبار سے کہ وہ مستضعف ہیں، دیا ہے۔

یہ غلطی ہے کہ یہ آیت ایک کلی اصول کو پیش کرتی ہے، اس لئے ہوئی کہ اس آیت کو اپنی پہلی اور بعد کی مرتبط آیت سے جدا کر کے "الذین" کو "الذین استضعفوا" کے مفہوم میں مفید عموم اور سب کے شامل حال بنا دیا گیا ہے اور پھر اس سے ایک ایسے اصول کا استنباط کیا گیا ہے، جو آیہ استخلاف کے حقیقی مفہوم کی ضد ہے، اب ہم ان تینوں آیتوں کو پیش کرتے ہیں:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾ (سورہ قصص، آیات ۴ تا ۶)

یہ تینوں آیتیں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں اور مجموعاً ایک ہی مفہوم کو پیش کرتی ہیں، ان تینوں مرتبط آیتوں کا مفہوم یہ ہے:

"فرعون نے زمین پر برتری حاصل کی اور زمین کے باسیوں کو گروہوں میں بانٹ دیا۔ ان گروہوں میں سے ایک گروہ کو وہ کمزور رکھتا تھا، ان کے بیٹوں کو ذبح کیا کرتا تھا اور (صرف) ان کی بیٹیوں کو باقی رکھتا تھا۔ وہ مفسدوں میں سے تھا حالانکہ ہمارے



ارادے میں یہ بات تھی کہ ہم فرعون کی طرف سے کمزور بنائے جانے والے انہی لوگوں پر احسان کریں۔ ان کو پیشوا بنائیں، انہیں وارث قرار دیں اور اس سرزمین میں ان کو تسلط عطا کریں اور فرعون، (اس کے وزیر) ہامان اور ان دونوں کے لشکر کو وہ کچھ دکھا دیں، جس کا وہ خوف کیا کرتے تھے۔"

ہم دیکھتے ہیں کہ "ونمکن لھم فی الارض" کا جملہ اور تیسری آیت کے "ونری فرعون وہامان ۔۔۔" کا جملہ دونوں دوسری آیت کے "ان نمن" کے جملے پر عطف ہیں اور اس کے مفہوم کو مکمل کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں آیتوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری آیت کا دوسرا جملہ "ونری فرعون وہامان" پہلی آیت کے مفہوم سے متصل ہے اور فرعون جس کی جباریت پہلی آیت میں بیان ہو چکی ہے، کا انجام پیش کرتی ہے۔ پس تیسری آیت کو پہلی آیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ تیسری آیت پر عطف ہے اور اسے مکمل کرنے والی ہے، لہٰذا دوسری آیت بھی پہلی آیت سے جدا نہیں ہو سکتی۔

اگر تیسری آیت نہ ہوتی یا اس میں فرعون یا ہامان کے انجام کا تذکرہ نہ ہوتا، تو ممکن تھا کہ دوسری آیت کو پہلی آیت سے جدا کر دیا جاتا اور اس سے ایک کلی اصول کے طور پر استفادہ کیا جاتا، لیکن ان تینوں آیتوں کا ناقابل تفکیک جوڑ اسے کلی اصول بنانے میں رکاوٹ ہے۔

جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ فرعون بڑائی، تفرقہ بازی، استحصال اور فرزند کشی کرتا تھا، حالانکہ اسی وقت ہمارا یہ ارادہ تھا کہ ہم انہی محقر، مظلوم اور محروم لوگوں پر احسان کریں اور انہیں پیشوا اور وارث قرار دیں۔ پس آیت میں لفظ "الذین" کا موعود

یعنی مذکورہ لوگوں کی طرف اشارہ ہے، عمومی اور سب لوگوں پر محیط نہیں۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ایک نکتہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ "**ونجعلھم آئمہ۔۔۔**" کا جملہ "ان نمن" کے جملے پر عطف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان پر احسان کریں اور انہیں فلاں، فلاں بنادیں یہ نہیں کہا: "بان نجعلھم۔۔۔" یعنی جو احسان ہم نے ان پر کیا ہے، وہ امامت و وراثت ہی کا دینا تھا، جیسا کہ عام طور پر اسی طرح وضاحت کی جاتی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ارادہ یہ تھا کہ ہم ان مستضعفین پر دینی تعلیم و تربیت، آسمانی کتاب، ارسال رسول اور توحیدی اعتقادات کے ذریعے احسان کریں، انہیں اہل ایمان اور اہل صلاح و فلاح بنائیں اور آخرکار انہیں زمین (انسان کی اپنی زمین) کا وارث اور امام قرار دیں۔ پس یہ آیت کہنا چاہتی ہے:

**وَنُرِيْدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا**

**(بموسیٰ والکتاب الذی نزلہ علی موسیٰ) و نجعلھم آئمہ۔۔۔"**

لہٰذا استضعاف کی آیت کا مفہوم ہر چند کہ خاص ہے، لیکن استخلاف کی آیت کے مفہوم کے عین مطابق ہے، یعنی اس آیت کے مصادیق میں سے ایک مصداق کو بیان کرتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ "ان نمن" کے جملے پر "**ونجعلھم آئمہ۔۔۔**" کے جملے کا عطف اس طرح کا حکم دیتا ہے، بنیادی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آیت یہ کہنا چاہتی ہے کہ بنی اسرائیل مستضعف ہونے کے سبب وراثت اور امامت تک پہنچتے تھے۔ خواہ جناب موسیٰ علیہ السلام پیغمبر کی حیثیت سے ظہور کرتے یا نہ کرتے، خواہ موسیٰ علیہ السلام کی آسمانی تعلیمات آتیں یا نہ آتیں، خواہ وہ ان کی تعلیمات کو مانتے یا نہ مانتے۔

ممکن ہے اسلام کے نقطہ نگاہ سے نظریہ مادیت تاریخ کے حامی افراد کسی اور بات کو پیش کریں اور کہیں کہ اسلامی کلچر باعتبار روح و معانی یا کمزور اور مستضعف طبقے کی



ثقافت ہے یا پھر اس کا تعلق استحصالی طبقے سے ہے یا ایک جامع کلچر ہے، اگر اسلامی کلچر مستضعف طبقے کا کلچر ہے، تو پھر اس میں بہرحال اپنے طبقے کا رنگ ہونا چاہیے۔

اس کے مخاطب اس کی ذمہ داری، اس کی سمت کا تعین، سبھی کچھ استضعاف کے محور پر ہونا چاہیے اور اگر اسلامی کلچر کو ظالم یا استحصالی طبقے سے نسبت دی جائے، جیسا کہ مخالفین اسلام کا دعویٰ ہے، تو علاوہ بریں کہ اس میں طبقاتی رنگ ہوگا ایک طبقہ کے محور پر اس کی گردش ہوگی۔ اس کا کلچر رجعت پسندانہ اور خلاف انسانیت ہوگا اور نتیجتاً الٰہیت سے اس کا واسطہ نہ ہوگا۔

کوئی مسلمان اس نظریے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اس کے کلچر کا سراپا خود اس کے خلاف گواہی دے گا۔ اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ کہا جائے کہ اسلامی ثقافت ایک جامع ثقافت ہے، جامع ثقافت یعنی غیر جانبدار ثقافت، بے پرواہ ثقافت، غیر ذمہ دار ثقافت، بے مقصد، لایعنی ثقافت اور اعتزالی ثقافت، جو چاہتی ہے کہ اللہ کے کام کو اللہ اور قیصر کے کام کو قیصر کے حوالے کرے۔ ایک ایسی ثقافت جو آگ اور پانی، ظالم اور مظلوم اور استحصال گر اور استحصال کے شکار لوگوں کے درمیان دوستی چاہتی ہے اور سب کو ایک مرکز پر جمع کرنا چاہتی ہے۔

وہ ثقافت جس کا نعرہ یہ ہے کہ "نہ سیخ جلے اور نہ کباب" اس قسم کی ثقافت ایک قدامت پرستانہ ثقافت ہے، جو ظالم استضعاف گر اور استحصال پسند افراد کے حق میں مفید ثابت ہوتی ہے۔ جس طرح اگر ایک گروہ غیر جانبدارانہ، بے توجہانہ، غیر ذمہ دار اور ذلت پسندانہ روش اختیار کرے اور غارت گر اور غارت کے شکار افراد کے درمیان اجتماعی یا معاشرتی جھگڑوں میں حصہ نہ لے، تو گویا اس نے غارت گر کا ساتھ دیا ہے اور اس کے ہاتھ مضبوط کئے ہیں،

اسی طرح اگر ایک ثقافت بے توجہ اور غیر جانبدار بن جائے تو ہمیں چاہیے کہ ہم

اسے ظالم یا استحصالی طبقے کی ثقافت سمجھیں، پس چونکہ اسلامی ثقافت ایک بے پروہ، غیر جانبدار یا استحصالی طبقے کی حامی نہیں ہے، لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم اسے مستضعف یا مظلوم طبقے کی ثقافت جانیں اور اس کے پیام، اس کے مخاطب اور اس کی معین راہ کو اسی طبقے کے محور اور دائرۂ عمل میں شمار کریں۔

یہ گفتگو انتہائی غلط گفتگو ہے۔ غالباً مادیت تاریخ سے بعض مسلمان روشن فکروں کے لگاؤ کا اصلی سبب دو باتیں ہیں، جن میں سے ایک یہی سوچ ہے کہ اگر اسلامی ثقافت کو انقلابی ثقافت کہنا چاہتے ہیں یا اگر اسلام کو کسی انقلابی ثقافت سے جوڑنا چاہتے ہیں، تو مادیت تاریخ سے رشتہ جوڑے بغیر یہ کام نہیں ہوسکتا۔

باقی یہ تمام باتیں کہ ہماری قرآنی معرفت ہمیں یہ سوچ دیتی ہے یا قرآن کے ہمارے مطالعات ہمیں یہ بتاتے ہیں یا استضعاف کی آیت یہ کہتی ہے، سب ایک بہانہ اور پہلے سے سوچی ہوئی بات کی توجیہ ہے اور اس بناء پر یہ لوگ اسلامی فکر و سوچ سے بہت دور نکل جاتے ہیں اور اسلام کی الٰہی، فطری، انسانی اور پاکیزہ منطق کو ختم کر کے مادی منطق تک لے آتے ہیں۔

اس قسم کے روشن فکر حضرات سوچتے ہیں کہ کسی ثقافت کے انقلابی ہونے کی تنہا راہ یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف محروم اور استحصال زدہ سے ہو، وہ اسی طبقے سے اٹھی ہو، اس کا رخ اسی طبقے کی طرف ہو، اسی طبقے کے مفادات کی طرف اس کی نگاہ ہو، اس کا مخاطب صرف یہی طبقہ، اس کے قائدین، اس کے رہنما اور اس کے تمام اجتماعی اور طبقاتی مراکز سب سے سب اسی طبقے سے ہوں اور باقی تمام گروہوں اور مراکز سے اس کا رابطہ صرف جھگڑے، دشمنی اور جنگ کا ہو، اس کے علاوہ نہیں،

ان روشن فکر حضرات کا خیال ہے کہ انقلابی ثقافت کی راہ لازماً "پیٹ" کے مسئلے پر آ کر ختم ہوتی ہے اور تاریخ کے تمام عظیم انقلابات یہاں تک کہ انبیاء الٰہی کی قیادت میں



بر پا ہونے والے انقلابات کا تعلق بھی پیٹ کے مسئلے ہی سے تھا، لہٰذا انہوں نے عظیم المرتبت ابوذر، حکیم امت ابوذر اور پھر خدا پرست ابوذر، مخلص ابوذر، امر بالمعروف کرنے والے اور نہی عن المنکر کرنے والے ابوذر اور مجاہد فی سبیل اللہ ابوذر کو ایک بندہ شکم ابوذر اور نفسیاتی الجھنوں کا شکار ابوذر بنا دیا اور کہا کہ وہ بھوک کو اچھی طرح محسوس کرتا ہے اور اسی بھوک کی خاطر وہ تلوار اٹھانے اور لوگوں کے قتل کرنے کو جائز بلکہ واجب و لازم سمجھتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی صفت یہ تھی کہ چونکہ وہ خود بھوک کا مزہ چکھ چکا تھا، اس لئے جانتا تھا کہ اس کے طبقے سے وابستہ بھوکوں پر کیا گزر رہی ہے،

مخلوق کی بھوک کا بھی اسے اچھی طرح احساس تھا اور اس لئے اس بھوک کے سبب فراہم کرنے والے گروہ کے خلاف اس کے دل میں نفرت بیٹھ گئی اور وہ اس گروہ کے خلاف مسلسل اپنی جدوجہد میں لگا رہا اور بس! اس لقمان امت، موحد، عارف اور اسلام کے پاک باز مجاہد مومن کی شخصیت بس اسی منزل پر تمام ہوتی ہے۔ یہ روشن فکر حضرات سمجھتے ہیں کہ مارکس کے نظریے کے مطابق:

"انقلاب، صرف ایک قہر آلود قیام اور عوامی تحریک ہی سے وجود میں آ سکتا ہے۔"

ان کی سوچ میں یہ بات نہیں آتی کہ ایک ثقافت، ایک مکتب، ایک آئیڈیالوجی الٰہی غرض یا غایت کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان بلکہ درحقیقت فطرت انسانی ہو اور اس کا پیغام آفاقی اور ہمہ گیر ہو اور مقصد عدالت، مساوات، برابری، پاکیزگی، معنویت، احسان، محبت اور ظلم کے خلاف جنگ ہو، تو وہ بھی ایک عظیم تحریک اور ایک عمیق انقلاب بر پا کر سکتی ہے۔

لیکن ایک الٰہی انسانی انقلاب کہ جس میں الٰہی ولولہ، معنوی مسرت، خدائی جذبہ اور انسانی اقدار موجزن ہوں، اس کی ہمیں تاریخ میں بہت سی مثالیں ملتی ہیں،

ایران کا اسلامی انقلاب اس کا ایک روشن نمونہ ہے۔ روشن فکر حضرات یہ بات نہیں سوچ سکتے کہ کسی ثقافت کے ٹھوس اور با مقصد ہونے اور غیر جانبدار اور بے تعلق نہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ محروم اور پسے ہوئے طبقے سے تعلق رکھتی ہو۔ ان کا خیال ہے کہ جامع ثقافت لازمی طور پر غیر جانبدار اور لاتعلق ہوتی ہے۔

یہ سوچنے میں ان کی فکر ان کا ساتھ نہیں دیتی کہ ایک جامع مکتب اور ایک جامع ثقافت اگر الٰہی جذبہ کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان یعنی انسان کی انسانیت فطرت ہو، تو محال ہے کہ وہ غیر جانبدار، لاتعلق، بے مقصد اور غیر ذمہ دار ہو، جو چیز مقصدیت اور مسئولیت پیدا کر لیتی ہے، وہ محروم طبقہ سے نہیں، وہ محروم طبقہ سے نہیں، اللہ اور انسانی وجدان سے وابستگی ہے۔

یہ ان حضرات کی غلط فہمی کی ایک بنیادی وجہ ہے۔ اسلام اور انقلاب کے درمیان رابطے کے تصور کے بارے میں یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہیں، اس غلط فہمی کی دوسری بنیادی وجہ اسلام اور اس کے اجتماعی راہ عمل کے غلط تصور سے متعلق ہے۔ ان روشن فکروں نے انبیاء علیہم السلام کی تحریکوں کے بارے میں قرآن کی تاریخی تفسیر میں بڑی وضاحت سے مشاہدہ کیا ہے کہ ان کی طرف سے مستضعفین کے مفاد میں ایک مضبوط راہ عمل متعین کی گئی ہے، دوسری طرف "محور" اور راہ عمل کے درمیان مطابقت کے قانون یعنی "اجتماعی بنیاد اور اعتقادی عملی بنیاد کے درمیان تطابق" جو ایک مارکسی قانون ہے، کو یہ روشن فکر حضرات ناقابل تفکیک سمجھتے تھے اور اس کے علاوہ کچھ اور سوچ بھی نہیں سکتے، لہٰذا انہوں نے مجموعاً یہ نتیجہ اخذ کیا کہ چونکہ واضح طور پر قرآن پیش رفت کرنے والی اور مقدس تحریکوں کے راہ عمل کو مستضعفوں کے حقوق، ان کی آزادی میں مفاد میں جانتا ہے، لہٰذا قرآن کی رو سے تمام مقدس اور پیش رفت کرنے والی تحریکوں کا محور محروم، مستضعف اور تباہ حال طبقہ ہے۔ پس باعتبار قرآن تاریخ کی ہویت مادی اور اقتصادی ہے اور اقتصاد



ہی اصل ۔۔۔۔ ہے۔

اب تک جو کچھ ہمارے معروضات رہے، ان سے یہ ثابت ہوا کہ چونکہ قرآن اصول فطرت کا قائل ہے اور انسانی زندگی پر حاکم ایک ایسی منطق رکھتا ہے، جسے فطری منطق کہنا چاہیے اور اس کے مدمقابل حصول منفعت کی منطق ہے، جسے حیوان صفت پست انسانی منطق کہنا چاہیے، لہٰذا اسلام "محور اور رائے عمل کے درمیان مطابقت" یا "اجتماعی بنیاد اور اعتقادی بنیاد کے تطابق" کے قانون کو نہیں مانتا، اسے ایک غیر انسانی اصول قرار دیتا ہے، یعنی اس تطابق کے مصداق وہ لوگ نہیں، جو تربیت یافتہ اور انسانیت کے درجے پر فائز ہیں اور جن کی منطق، منطق فطرت ہے، بلکہ وہ لوگ ہیں، جنہوں نے ابھی انسانیت تک رسائی حاصل نہیں کی اور جو انسانی تربیت سے بے بہرہ ہیں اور جن کی منطق اصول مفاد پر مبنی ہے۔

ان باتوں سے ہٹ کر یہ جو ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا عملی راستہ مستضعفین کے مفاد میں ہے، ایک طرح کے مجاز اور سہل اندیشی سے خالی نہیں ہے۔ اسلام عدالت، مساوات اور برابری کی سمت اپنا راستہ معین کرتا ہے ظاہر ہے یہ راہ محروموں اور مستضعفوں کے لئے مفید اور استحصال کرنے والے غارت گروں کے لئے مضر ثابت ہوتی ہے۔

اسلام وہاں بھی جہاں کسی طبقے کے حقوق و منافع کا تحفظ چاہتا ہے، اس کا اصلی ہدف ایک انسانی اصول کا قیام اور اس کی عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے، جہاں ایک بار پھر اس "اصول فطرت" کے غیر معمولی منزل کا اندازہ ہوتا ہے جسے قرآن واضح طور پر بیان کرتا ہے اور جسے اسلامی ثقافت اور اسلامی تعلیمات میں "ام المعارف" کے عنوان سے پہچانا جانا چاہیے۔

فطرت کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے، لیکن اس کی گہرائی اور اس کی

مختلف جہتوں کی وسعت کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں، جو فطرت کے بارے میں بہت دم مارتے ہیں، لیکن اس کی وسیع جہات پر پوری توجہ نہ ہونے کے سبب آخر کار جو نظریات اخذ کرتے ہیں، وہ اس اصول کے مخالف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کا اشتباہ بلکہ اس سے بھی زیادہ وحشت ناک اشتباہ خود مذاہب کے محور و مقصد کے بارے میں رونما ہوا ہے۔ اب تک ہم نے جو گفتگو کی وہ مذہب (البتہ مذہب اسلام) کے نقطہ نظر سے تاریخی واقعات کی ہویت اور اس کے مراکز طلوع کے بارے میں تھی۔ اب ہم تاریخ کے ایک معاشرتی مظہر کے عنوان سے خود مذہب پر گفتگو کریں گے، جو آغاز تاریخ سے اب تک موجود رہی ہے۔ پہلے اس معاشرتی حقیقت کی متعین راہ اور اس کے محور و مرکز کو واضح کرنا چاہیے۔

ہم مکرر عرض کر چکے ہیں کہ مارکسی تاریخی مادیت اس اصول کو پیش کرتی ہے کہ جس کے مطابق وہ ہر ثقافتی حقیقت کے محور و مقصد اور اس کے متعین راہ کے درمیان قانون تطابق کی قائل ہوتی ہے۔

درحقیقت عارفہ اور حکماء الٰہی نظام ہستی کے حالات و واقعات میں جس اصولوں کے قائل ہیں، وہ "النھایات ھی الرجوع الی البدایات" ہے، یعنی انجام دراصل آغاز کی سمت بازگشت ہے۔

مولانا روم نے کہا:

جزئہا را رویہا سوی کل است
بلبلان را عشق با روی گل است

"اجزاء کا رخ کل کی طرف ہے، بلبلوں کو روئے گل سے عشق ہوتا ہے۔"



آنچہ از دریا بہ دریا می رود
از ہمانجا کامد آنجا می رود

"جو کچھ سمندر سے آتا ہے، سمندر کی طرف چلا جاتا ہے، جہاں سے آتا ہے، وہیں چلا جاتا ہے۔"

از سرکہ سیلہائی تیز رو
و زتن ما جان عشق آمیز رو

"کوہسار کی چوٹیوں سے تیز رفتار ندیاں نکلتی ہیں اور ہمارے جسم سے عشق سے معمور روح نمایاں ہوتی ہے۔"

مارکسزم بھی فطری، ذوقی، فلسفی، مذہبی اور حتمی ثقافت، اجتماعی امور میں ایسی ہی بات کرتا ہے۔ یہ مکتب اس بات کا مدعی ہے کہ ہر فکر کی سمت اس طرف ہوتی ہے، جہاں سے وہ اٹھتی ہے، یعنی "النھایات ھی الرجوع الی البدایات" نہ غیر جانبدار اور بے طرف سوچ، فکر، مذہب اور ثقافت ایک ایسا وجود ہے اور نہ ایسی جانبدار سوچ، فکر، مذہب اور ثقافت موجود ہے، جو ایک ایسے اجتماعی نظریے کو آگے بڑھانے کی خواہش مند ہو، جس سے اس کا کوئی رشتہ اور تعلق نہ ہو، اس مکتب کی روح سے ہر طبقہ اپنے سے متعلق ایک خاص فکر و ذوق کا حامل ہے۔

اس اعتبار سے طبقاتی اور منقسم معاشروں میں حیات اقتصادی کی روح سے دو طرح کے احساسات، دو فلسفی طرز تفکر، دو اخلاقی نظام، دو طریقے کے آرٹ، دو نوعیت کے شعر و ادب، ہستی کے بارے میں دو طرح کا ذوق اور احساس و نظر اور کبھی دو طرح کا علم پایا جاتا ہے اور جب اصل بنیاد اور روابط مالکیت کی دو صورتیں ہو جاتیں ہیں، تو باقی تمام چیزیں بھی دو شکلوں اور دو سسٹمز میں بٹ جاتی ہیں۔

مارکس ذاتی طور پر ان دو نظاموں کے عمل میں مذہب اور حکومت کے استثناء کا قائل ہے۔ مارکس کی نگاہ میں یہ دونوں چیزیں استحصالی طبقے کی خاص ایجاد اور اس طبقے کی منفعت جوئی کا ایک خاص ذریعہ ہیں اور طبعی طور پر ان دونوں کی پالیسی کی سمت اور جدوجہد کا رخ اسی طبقے کے فائدے میں ہے۔

استحصال کا شکار طبقہ اپنے اجتماعی حالات کی بنیاد پر نہ مذہب کو جنم دیتا ہے اور نہ حکومت کو۔ مذہب اور حکومت دونوں مخالف طبقے سے اس کے سر تھوپے جاتے ہیں۔ پس نہ مذہب میں دو سسٹمز ہیں اور نہ حکومت میں۔ بعض مسلمان روشن فکروں کا کہنا ہے کہ مارکس کے نظریے کے برخلاف مذہب پر بھی دو سسٹمز کا عمل حکم فرما ہے۔

ان کے خیال میں: "جس طرح طبقاتی معاشروں میں اخلاقی، فنی، ادبیاتی اور تمام ثقافتی امور دو سسٹمز پر مشتمل ہیں اور ہر سسٹم کا محور اور مقصد اس کا مخصوص طبقہ ہے، ایک سسٹم کا تعلق حاکم اور دوسرے کا محکوم طبقہ سے ہے، اسی طرح مذہب بھی دو سسٹمز کے نظام پر مشتمل ہے اور ہمیشہ ہر معاشرے میں دو مذہبوں کا وجود رہا ہے، ایک حاکم طبقے کا مذہب اور دوسرے محکوم طبقے کا۔"

"مذہب حاکم مذہب شرک اور مذہب محکوم مذہب توحید ہے، مذہب حاکم بے جا امتیازات کا مذہب اور مذہب محکوم مساوات اور برابری کا مذہب ہے، مذہب حاکم موجود صورتحال کی حمایت اور مذہب محکوم انقلاب اور موجود صورتحال کی مذمت کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم جمود، سکون، سکوت اور مذہب محکوم قیام، حرکت اور آواز بلند کرنے کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم معاشرے کے لئے افیون اور مذہب محکوم معاشرے کی قوت ہے۔"

"پس مارکس کا یہ نظریہ کہ ہمیشہ مذہب کا رخ حاکم طبقے کے مفاد میں اور محکوم طبقے کے خلاف ہوتا ہے اور مذہب معاشرے کے لئے افیون ہے، اس مذہب پر صادق آتا ہے، جس کا محور حاکم طبقہ ہے اور اس وقت صرف وہی مذہب تھا کہ جس کا عملاً وجود تھا



اور جس کی حکمرانی تھی۔ محکوم طبقہ کے مذہب یعنی انبیاء اکرام علیہ السلام کا مذہب کہ جس نے حاکم نظاموں کو ہرگز اپنے اوپر چھانے کی اجازت نہیں دی، سے متعلق نہیں ہے، ان روشن فکروں نے اس طرح حاکم طبقے کے فائدے میں مذہب کی کاروائی سے متعلق مارکس کے نظریے کو رد کر کے یہ سمجھ لیا کہ انہوں نے مارکسزم کی تردید کی ہے۔ انہوں نے نہیں سوچا کہ خود ان کی گفتگو اگرچہ مارکس، اینجلز، ماؤ اور مارکسزم کے تمام قائدین کے نظریہ کے خلاف ہے، لیکن مذہب کے بارے میں عیناً ایک مارکسی اور مادی توجیہ ہے، جو انتہائی خطرناک ہے اور ہرگز اس پر ان کی توجہ نہیں گئی کیونکہ انہوں نے بہرحال محکوم مذہب کے لئے طبقاتی عنصر کو فرض کر کے محور اور راہ عمل کے درمیان مطابقت کے قانون کی تصدیق کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں انہوں نے ماہیت مذہب اور ہر ثقافت سے وجود پذیر ہونے والی حقیقت کے مادی ہونے اور ایک ثقافتی تخلیق کے محور اور اس کے راہ عمل کے درمیان مطابقت یقینی ہونے کے قانون کو غیر شعوری طور پر تسلیم کیا ہے اور اہم بات یہ ہے کہ وہ مارکس اور مارکسٹوں کے نظریے کے برخلاف ایسے مذہب کے وجود کے بھی قائل ہوئے ہیں، جس کا محور و مقصد محروم اور تباہ حال طبقہ ہے، انہوں نے محکوم مذہب کی راہ عمل کے اعتبار سے حقیقتاً ایک دلچسپ توجیہ کی ہے، لیکن محور و مقصد کی ماہیت کے اعتبار سے ایسی توجیہ نہیں کر سکے، جسے بہرحال مادی اور طبقاتی قبول کرنا پڑا۔"

اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ کیا ہے؟ یہ ہے کہ صرف حکمران طبقے سے تعلق رکھنے والا مذہب شرک اور مذہب حاکم ہی وہ عینی تاریخی مذہب ہے، جو زندگی پر اپنا اثر قائم کئے ہوئے ہے، اس لئے کہ ان کے پس پشت جبر تاریخ کا ہاتھ ہے۔ ان کے اختیار میں اقتصادی اور سیاسی طاقت رہی ہے اور اسی لئے ان کا مذہب بھی جو ان کے مفادات کا آئینہ دار تھا، چھپا رہتا تھا، لیکن مذہب توحید ایک بیرونی اور عینی وجود کی صورت میں

معاشرے میں نہ اتر سکا۔ اس نے معاشرے میں کوئی تاریخی کردار ادا نہیں کیا اور نہ کر سکتا تھا کیونکہ عمارت بنیاد پر سبقت نہیں لے جا سکتی۔

"اس اعتبار سے انبیاء کی توحیدی تحریکیں تاریخ کی محکوم اور شکست خوردہ تحریکیں ہیں اور اس کے علاوہ ہو بھی نہیں سکتی تھیں۔ توحیدی مذہب کے انبیاء علیہم السلام نے برابری کے مذہب کو پیش کیا ہے، لیکن اس کے بعد زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ شرک کے مذہب نے انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے پس پردہ، نقاب توحید تلے اپنا کام جاری رکھا اور ان تعلیمات کی تحریف کے بعد اسی کو اپنی غذا بنا کر پہلے سے زیادہ طاقتور ہو گیا اور محروم طبقے کی ایذا رسانی میں مزید قوت حاصل کی۔"

"درحقیقت سچے نبیوں نے اپنی تمام تر کوششوں کے بعد لوگوں کے لئے کچھ سرو سامان کا انتظام کیا، لیکن وہی چیز لوگوں کے لئے بلائے جان بن گئی اور مخالف طبقے نے اسے اپنا آلہ کار بنا کر محروم اور بیکس و برباد لوگوں کے گلے کی رسی کو تنگ کر دیا۔ انبیاء علیہم السلام اپنی تعلیمات کے ذریعے جس چیز کو پائے تکمیل تک پہنچانا چاہتے تھے، وہ نہ پہنچ سکی اور جو کچھ ہوا، وہ ان کا مقصد نہ تھا۔" یہ تعبیر فقہا:

ما قصد لم یقع وما وقع لم یقصد

"یعنی جو قصد کیا گیا، واقع نہ ہوا اور جو واقع ہوا، مقصود نہ تھا۔"

"یہ جو مادہ پرست اور مذہب دشمن عناصر کہتے ہیں، دین معاشرے کی منشیات کی طرح ہے، جمود اور رکاوٹ کا عمل ہے، مظالم اور بے جا امتیازات کی توجیہ کرنے والا ہے، جہل کا محافظ ہے اور عوام الناس کے لئے افیون ہے، بالکل درست ہے، لیکن اس مذہب کے لئے جو مسلط، مشرک اور بے جا امتیازات کا حامل ہے اور جو تاریخ پر چھایا رہا ہے لیکن یہ بات سچے مذہب کے لئے جھوٹ ہے، جو توحیدی اور محکوم اور مستضعف لوگوں کا



مذہب ہے اور جسے ہمیشہ اوراق حیات اور تاریخ کے صفحات سے دور رکھا گیا ہے۔"

"وہ تنہا کردار جسے محکوم مذہب نے ادا کیا ہے، اعتراض اور عمل تنقید ہے اور یہ بات ایسی ہے، جیسے کوئی پارٹی قانون ساز ادارے میں اکثریت سے کامیاب ہو اور حکومت بنائے اور اپنے پروگرام اور اپنے فیصلوں کو روبہ عمل لائے اور دوسرا گروہ ہر چند زیادہ قابل اور زیادہ ترقی یافتہ ہو، مگر ہمیشہ اقلیت میں پڑا رہے، تو اس سے بجز اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ وہ اکثریت کے کاموں پر تنقید اور اعتراض کرتا رہے۔"

"اکثریت کی حامل پارٹی تنقیدوں پر کان نہیں دھرتی اور معاشرے کو جس نہج پر چلانا چاہتی ہے، چلاتی ہے اور کبھی کبھی اقلیت کے اعتراضات اور انتقادات سے اپنے کام کو استحکام بخشنے کے لئے استفادہ کرتی ہے۔ اگر ان انتقادات کو وجود نہ ہوتا، تو ممکن تھا، وہ خود ایک دباؤ کے زیر اثر ایک دن ختم ہو جاتی، لیکن اقلیت کی تنقیدیں اسے متنبہ کرتی رہتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو سنبھالتی رہتی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی پوزیشن مستحکم تر ہوتی چلی جاتی ہے۔"

مذکورہ بیان کسی اعتبار سے درست نہیں، نہ مذہب شرک کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ مذہب توحید کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ ہی اس کردار کے اعتبار سے جسے تاریخ نے ان دونوں مذاہب کے بارے میں پیش کیا ہے، بلاشبہ مذہب کا وجود دنیا میں ہمیشہ رہا ہے۔ اس سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ مذہب توحید ہو یا مذہب شرک یا پھر دونوں طرح کے، ماہرین عمرانیات کی رائے اس بارے میں مختلف ہے کہ کیا مذہب شرک کو مذہب توحید پر زمانے کے اعتبار سے تقدم حاصل ہے یا اس کے برعکس مذہب توحید مذہب شرک پر تقدم ہے، بیشتر افراد کی رائے یہ ہے کہ پہلے مذہب شرک وجود میں آیا اور پھر اس نے بتدریج ترقی کی اور توحید تک پہنچا اور بعض اس کے برعکس کہتے ہیں۔

دینی روایات بلکہ بعض دینی اصول دوسرے نظریے کی تائید کرتے ہیں، کیا واقعاً مذہب شرک بے جا امتیازات اور مظالم کی توجیہ کے لئے ظالم اور ستم گر افراد نے ایجاد کیا یا اس کا کوئی اور سبب ہے؟ محققین نے اس کے لئے دوسرے اسباب کا تذکرہ کیا ہے، یہ بات اتنی آسانی سے قابل قبول نہیں کہ شرک اجتماعی امتیازات کی پیداوار ہے اور مذہب توحید کی یہ تحلیل کہ یہ امتیازات کے مخالفین، یگانگت و بھائی چارے کے موافقین اور محروم طبقے کے مطالبات کے لئے ایک توجیہ ہے، یہ پہلی بات سے زیادہ غیر عالمانہ بات ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات مبانی اسلام سے بھی ہرگز ہم آہنگ نہیں، مذکورہ بیان، اللہ کے سچے پیغمبروں کو "ناکام کامیاب" کے عنوان سے پیش کرتا ہے۔ ناکام اس اعتبار سے کہ انہوں نے باطل سے شکست کھائی اور تاریخ کے پورے سلسلے میں مغلوب رہے۔ ان کا مذہب معاشرے پر اثر انداز نہ ہوسکا اور نہ ہی کم از کم حاکم اور باطل مذہب جیسا کوئی قابل توجہ کردار اپنے لئے متعین کرسکا۔

مذہب حاکم پر تنقید واعتراض کے علاوہ اس نے اور کوئی کردار ادا نہیں کیا اور کامیاب اس اعتبار سے کہ مادیت کے حامیوں کے دعوے کے برخلاف ان کا تعلق استعماری اور استحصال پسند طبقے سے نہیں تھا اور یہ لوگ جمود اور رکاوٹوں کے عامل نہیں تھے۔ ان کی متعین راہ اس طبقے کے حق میں نہیں تھی بلکہ اس کے برعکس مستضعف اور استحصال کا شکار ان کے پیش نظر تھے۔ ان لوگوں نے ان کے درد کو سہا تھا، انہی میں سے اٹھے تھے اور انہی کے مفاد اور انہی کے کھوئے ہوئے حقوق کو واپس دلانے کے لئے کوشاں تھے۔

سچے انبیاء علیہم السلام اپنی رسالت اور روح دعوت کے اعتبار سے کہ جو ان کے محور ومقصد اور طرز عمل سے عبارت ہے، کامیاب ہیں، اپنی ناکامی کے پہلو کے اعتبار



سے بھی مکمل طور پر کامیاب ہیں، یعنی وہ خود اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں کیونکہ اختصاصی مالکیت کے نتیجے میں ابھرنے والے "جبر تاریخ" کا ہاتھ حریف کو تھامے ہوئے ہے۔ اختصاصی مالکیت کے وجود نے جبراً اور قہراً معاشرے کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے، ایک حصہ استحصال پسندوں کا تھا اور دوسرا استحصال کے شکار لوگوں کا۔ استحصال پسند جن کے ہاتھ میں مادی پیداوار تھی، قہراً معنوی پیداوار کے مالک بھی تھے اور پھر اس جبر تاریخ سے کون پنجہ لڑا سکتا ہے، جو قضاء وقدر سے عبارت ہے، یہ وہ قضاء وقدر ہے، جس کا خدا مادی تعبیر کے اعتبار سے آسمانوں میں نہیں، زمین میں ہے اور مجرد نہیں مادی ہے، گویا یہ وہی حاکمیت کی طاقت ہے جسے معاشرے کی اقتصادی اساس کا نام دیا جاتا ہے اور جو پیداواری آلات کے گرد گھومتی ہے۔ پس انبیائے الٰہی اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

مذکورہ بیان جس کے مطابق انبیاء علیہم السلام اپنی ناکامی کے بارے میں بری الذمہ ہیں، ہستی کا وہ حقیقی نظام جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک نظام خیر اور نظام حق ہے اور خیر، شر پر غلبہ پاتا ہے، کے مطابق غلط ثابت ہوتا ہے۔ توحید کے پرستار جو نظام ہستی کو اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں، کہتے ہیں کہ نظام ہستی نظام حق ہے، نظام خیر ہے، اس میں سچائی ہی سچائی ہے۔ شر، باطل، نادرستی، ایک عرضی، طفیلی اور ناپائیدار وجود کی حامل ہے۔ انسان کے نظام ہستی یا نظام اجتماعی کا محور ومدار "حق" ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذۡهَبُ جُفَآءً ۚ وَاَمَّا مَا یَنۡفَعُ النَّاسَ فَیَمۡکُثُ فِی الۡاَرۡضِ

"پس جو جھاگ ہے وہ کھڑی ہوجاتی ہے اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے وہ باقی رہتی ہے۔" (سورہ رعد، آیت ۱۷)

اور کہا جاتا ہے کہ حق و باطل کی جنگ میں حق کو کامیابی نصیب ہوتی

ہے۔

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهٗ فَاِذَا هُوَ زَاهِقٌ ط

"بلکہ ہم حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں، پھر وہ اس باطل کا بھیجہ نکال دیتا ہے، (یعنی اس کو مغلوب کر دیتا ہے) سو وہ مغلوب ہو کر دفعتہ جاتا رہتا ہے۔". (سورہ انبیاء، آیت ۱۸)

یہ بھی اللہ کی تائید سچے نبیوں کے ساتھ ہوتی ہے

(1) اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُوْمُ الْاَشْهَادُ ٥

"ہم اپنے پیغمبروں کی اور ایمان والوں کی دنیوی زندگی میں مدد ضرور کریں گے اور جس دن گواہ اٹھ کھڑے ہوں گے۔" (سورہ مومن، آیت ۵۱)

وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِيْنَ ﴿۱۷۱﴾ اِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُوْرُوْنَ ﴿۱۷۲﴾ وَاِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغٰلِبُوْنَ ﴿۱۷۳﴾

"اور اپنے خاص بندوں پیغمبروں سے ہماری بات پکی ہو چکی ہے کہ ان لوگوں کی یقینی مدد کی جائے گی اور ہمارا لشکر تو یقینا غالب رہے گا۔" (سورہ صافات، آیت ۱۷۱۔ ۱۷۳)

لیکن گذشتہ بیان سے اس اصول کی تردید ہوتی ہے۔ گذشتہ بیان کے اعتبار سے ہر چند کہ تاریخ میں تمام انبیاء، تمام رسول اور تمام مصلحین بری الذمہ ثابت ہوتے ہیں، لیکن ان پیغمبروں کے خدا پر الزام عائد ہوتا ہے۔



سچ تو یہ ہے کہ مسئلہ بڑا ٹیڑھا ہے۔ ایک طرف تو قرآن عالم کے کلی امور کے بارے میں ایک اچھی نگاہ رکھتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ "حق" ہستی اور انسان کی اجتماعی زندگی کا محور ہے، پھر حکمت الٰہی بھی اپنے مخصوص اصول کی بنیاد پر اس بات کی مدعی ہے کہ ہمیشہ شر اور باطل پر خیر اور حق کا غلبہ ہوتا ہے اور شر اور باطل کو وجود عرضی، غیر اساسی اور طفیلی ہوا کرتا ہے۔

دوسری طرف گذشتہ اور حال کی تاریخ کا مطالعہ اور مشاہدی موجودہ نظام کے بارے میں ایک طرح کی بدبینی پیدا کرتا ہے اور اس تصور کو ابھارتا ہے کہ لوگوں کا یہ کہنا بے جا نہیں کہ پوری تاریخ دردناک واقعات، مظالم، حق کشی اور استحصال کا مرقع ہے۔

کیا کہا جائے؟ کیا ہم نظام ہستی اور انسان کے اجتماعی نظام کو سمجھنے میں غلطی کر رہے ہیں؟ یا یہ کہ اس میں غلطی نہیں کر رہے بلکہ قرآن فہمی میں ہمیں اشتباہ ہو رہا ہے اور ہم سوچ رہے ہیں کہ ہستی اور تاریخ کے بارے میں قرآن کا نظریہ خوش فہمی پر مبنی ہے؟ یا پھر کسی میں کوئی اشتباہ نہیں ہو رہا اور یہ تناقص حقیقت اور قرآن کے درمیان پایا جاتا ہے اور اس کا کوئی حل نہیں۔

ہم اس شبہ کو نظام ہستی تک اپنی کتاب "عدل الٰہی" میں خدا کے لطف و کرم سے حل کر چکے ہیں اور باقی جو تاریخ کے واقعات اور انسان کی اجتماعی زندگی سے متعلق ہے، آئندہ کی کسی بحث میں "حق و باطل" کا معرکہ کے عنوان سے پیش کریں گے اور عنایت الٰہی سے اس شبہ کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہمیں خوشی ہوگی، اگر اہل نظر اس مسئلے میں اپنے مستدل نظریات پیش کرنے کی زحمت فرمائیں۔

# 4۔ معیار اور پیمانے

ہویت تاریخ کے بارے میں کسی مکتب کے نقطہ نگاہ کو جانچنے کے لئے کچھ معیار اور پیمانوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور ان پیمانوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح اس بات کا علم ہوسکتا ہے کہ وہ مکتب تاریخی انقلابات اور تاریخی واقعات کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں جو معیار اور جو پیمانے ہماری نظر تک پہنچے ہیں، انہیں ہم یہاں پیش کرنا چاہیں گے۔ البتہ ممکن ہے اس کے علاوہ اور پیمانے بھی ہوں، جو ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گئے ہوں۔

اس سے پہلے کہ ہم ان معیاروں کو پیش کریں اور ان کے ذریعے اسلام کا نظریہ حاصل کرنا چاہیں، اس بات کا تذکرہ ضروری ہے کہ ہماری نظر میں قرآن میں بعض اصولوں کی نشاندہی ہوئی ہے جو واضح طور پر مادی بنیاد پر معاشرے کی معنوی بنیاد کی بالا دستی کو ظاہر کرتے ہیں، قرآن واضح طور پر ایک قانون کی صورت میں کہتا ہے

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِہِمۡ ؕ

"خدا کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا، جب تک کہ وہ خود اپنے ارادے سے اس چیز کو نہ بدل دے، جس کا تعلق اس کی رفتار وکردار سے ہے۔". (سورہ رعد، آیت ۱۱)

بعبارت دیگر لوگوں کی تقدیر اس وقت تک نہیں بدلتی، جب تک کہ وہ خود اپنی ان باتوں کو نہ بدل دیں، جو ان کے نفوس اور احساسات سے متعلق ہیں۔ یہ آیت تاریخ کے اقتصادی جبر کی صریحاً نفی کرتی ہے۔ بہر حال ہم نے جن پیمانوں کی تشخیص کی ہے، اسے پیش کر کے اسلام کو ان پیمانوں سے پرکھنے کی کوشش کریں گے۔



# ا۔ دعوت سے متعلق حکمت عملی

ہر وہ مکتب جو معاشرے کے لئے کسی پیام کا حامل ہے اور لوگوں کو اس پیام کو قبول کرنے کی طرف بلاتا ہے، لازمی طور پر ایسی خاص روش اور ایسے طریقہ کار سے استفادہ کرتا ہے، جو ایک طرف تو اپنے اصلی اغراض و مقاصد سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف اپنے اس نقطہ نظر سے متعلق ہوتا ہے، جو وہ تاریخ کے انقلابات اور تحریکوں کی ماہیت کے بارے میں رکھتا ہے۔

کسی مکتب کی دعوت کا مطلب لوگوں کو بیدار کرنا اور ان حساس مسائل کو اٹھانا ہے، جن سے لوگوں میں حرکت پیدا ہو مثلاً "اگسٹ کانٹ" کا مکتب انسانیت جسے وہ ایک طرح کا سائنسی مذہب سمجھتا ہے اور انسان کے جو ہر تکامل کو اس کی ذہنیت میں دیو مالائی فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں میں طے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان نے اپنی ذہنیت میں دیو مالائی اور فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں کو طے کر کے سائنسی مرحلہ تک رسائی حاصل کر لی ہے۔ اب جو بیداری وہ لوگوں میں پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ گویا سائنسی بیداری ہے اور لوگوں کو حرکت میں لانے کے لئے جن حساس مسائل سے کام لینا چاہتا ہے، وہ بھی سائنسی مسائل ہی ہیں۔

یا مارکسزم جو محنت کش طبقے کی انقلابی تھیوری ہے، جو بیداری دیتی ہے، وہ محنت کشوں کے شعور کو طبقاتی تضاد سے عبارت مسائل کو اٹھاتی ہے، ان کا تعلق رنجشوں، محرومیوں اور حق تلفیوں سے ہوتا ہے۔ معاشرے اور تاریخ کے بارے میں کسی مکتب کا کیا نظریہ ہے؟ اس سے ہٹ کر کہ مکاتب جو بیداری دیتے ہیں اور جن مسائل کو اٹھاتے ہیں، وہ مختلف ہوتے ہیں۔ تاریخ، تکامل تاریخ اور انسان کے بارے میں جس مکتب فکر کا جو نظریہ ہوگا، اس کی دعوت بھی اسی انداز کی ہوگی اور دعوت کی تاثیر، دباؤ اور دعوت کے

درمیان رابطے اور دباؤ کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کی نظریات میں یہ مکاتب اس اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

بعض مکاتب جن میں مسیحیت کا بطور مثال ذکر کرتے ہیں، انسانوں کے رابطے میں جس چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں، وہ صرف دعوتوں کی پرامن نوعیت ہے، یہ لوگ زور اور دباؤ کو ہر صورت میں، ہر حالت اور ہر شرط پر غیر اخلاقی گردانتے ہیں، لہٰذا اس مذہب کا مقدس کلمہ یہ ہے کہ اگر کوئی تمہارے داہنے گال پر تھپڑ رسید کرے، تو تم بایاں گال بھی اس کے آگے کر دو اور اگر کوئی تمہارا جبہ تم سے چھین لے، تو تم اپنی ٹوپی بھی اس کے حوالے کر دو۔ اس کے مقابلے پر "نطشے" کی طرح بعض مکاتب جس واحد چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں، وہ دباؤ اور طاقت ہے۔ اس لئے کہ انسان کا کمال اس کی طاقت میں ہے۔ ایک طاقت ور شخص مقدر ترین شخص کے برابر ہے۔ "نطشے" کی نظر میں عیسائیت کا اخلاق غلامی، ضعف اور ذلالت سے عبارت ہے، نیز انسانی جمود کا بنیادی عامل ہے۔

بعض دوسرے انداز فکر کے لوگ بھی اخلاق کو دباؤ اور طاقت سے وابستہ جانتے ہیں، لیکن ہر دباؤ ان کی نظر میں اخلاق نہیں ہوتا۔ مارکسزم کے نقطہ نظر سے وہ طاقت جو استحصال کرنے والا استحصال ہونے والے کے خلاف استعمال کرتا ہے، غیر اخلاقی ہے، چونکہ اس کا عمل موجودہ حالات کو اپنی جگہ برقرار رکھتا ہے اور عامل توقف ہے، لیکن وہ زور جسے استحصال ہونے والا کام میں لاتا ہے، اخلاق ہے کیونکہ وہ اس کے ذریعے، معاشرے میں تبدیلی لا کر اسے اگلی منزل تک پہنچانا چاہتا ہے۔

بعبارت دیگر معاشرے پر حکم فرما دائمی جنگ جس میں دو گروہ ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں، ایک "تھیسز" کا کردار ادا کر رہا ہے اور دوسرا "اینٹی تھیسز" کا، وہ طاقت جو "تھیسز" کا کردار ادا کر رہی ہے کیونکہ رجعت پسند ہے، لہٰذا غیر اخلاقی ہے، جبکہ وہ طاقت جو "اینٹی تھیسز" کا کام کرتی ہے کیونکہ انقلابی اور ترقی دینے والی ہے، لہٰذا اخلاقی



ہے، البتہ یہی طاقت جو ابھی اخلاقی ہے، بعد میں جب دوسری طاقت سے جو اسے نابود کرنے والا کردار ادا کرے گی، نبرد آزما ہو گی، تو اس وقت اس کا کردار رجعت پسندانہ ہو جائے گا اور اس کے تازہ رقیب کا کردار اخلاقی ہو جائے گا، لہٰذا اخلاق نسبی ہے، یعنی جو ایک مرحلے میں اخلاق ہے، اس سے کامل تر اور بلند تر مرحلے میں خلاف اخلاق ہے۔

پس عیسائیت کے نقطہ نگاہ سے مخالف گروہ جو اس مکتب کی نظر میں تکامل کی راہ میں رکاوٹ ہے، سے مکتب کا تعلق صرف ایک رابطہ ہے، رابطہ بھی نرمی اور ملائمت کے ساتھ دعوت کا راستہ ہے اور رابطے کا یہی انداز اخلاقی ہے۔

نطشے کے مطابق اخلاقی رابطہ صرف وہ رابطہ ہے، جو ایک طاقتور، ضعیف کے ساتھ رکھتا ہے اور طاقت سے زیادہ اخلاق کوئی چیز نہیں اور کمزور ہونا سب سے بڑا غیر اخلاقی امر ہے، سب سے بڑا جرم اور سب سے بڑا گناہ کمزوری ہے، مارکسزم کی رو سے اقتصادی نقطہ نظر سے دو مخالف گروہوں کا ایک دوسرے سے رابطہ سوائے زور اور طاقت کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

طاقت کے اس رابطہ سے استحصال کرنے والے طبقے کی طاقت تکاملی عمل میں رکاوٹ بننے کی وجہ سے غیر اخلاقی اور استحصال شدہ طبقے کی طاقت اخلاقی ہے۔ یہاں یہ بحث ہی نہیں کہ تازہ دم طاقت کا "ویرانی طاقت" سے رابطہ ایک معرکہ بھی ہے اور اخلاقی بھی ہے۔

اسلام کے نقطہ نظر سے مذکورہ تمام نظریات مذموم ہیں، عیسائیت کے خیال کی طرح اخلاق کو صرف باہمی توافق، دعوت کی نرمی، صلح وصفا اور محبت میں سمیٹا نہیں جا سکتا، بعض اوقات زور اور طاقت بھی اخلاق بن جاتے ہیں، لہٰذا اسلام زور اور ظلم کے خلاف جنگ کو مقدس کام اور فریضہ قرار دیتا ہے اور اسلحے سے جہاد کو خاص حالات اور خاص موقع پر تجویز کرتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ نطشے کا نظریہ ایک مہمل، عبث، نغیر انسانی اور کمال دشمن نظریہ ہے۔

مارکسزم کا نظریہ اسی میکانزم پر مبنی ہے، جس میکانزم کو وہ تکامل تاریخ کے بارے میں ضروری سمجھتا تھا۔ اسلام کی رو سے کمال دشمن گروہ سے طاقت کے ذریعے نمٹنا مارکسزم کے نظریے کے برخلاف پہلا نہیں دوسرا مرحلہ ہے، پہلا مرحلہ حکمت اور موعظہ حسنہ کا ہے۔

**اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ. (سورہ نحل، آیت۱۲۵)**

کمال دشمن گروہ کے خلاف طاقت کے استعمال کا مرحلہ اس دم اخلاقی ہے، جب فکری اقناع (حکمت و برہان) اور روحی اقناع نصیحت اور موعظہ کے مرحلے طے ہو گئے ہوں اور کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ جو انبیاء علیہم السلام جنگوں سے گذرے ہیں، انہوں نے اپنی دعوت کے پہلے مرحلے کو حکمت، موعظہ حسنہ اور کبھی کبھار کلامی مجادلہ سے گذارا ہے اور جب اس راہ سے کسی نتیجے پر نہیں پہنچے یا نتیجہ سامنے نہیں آیا، بلکہ ایک نسبی نتیجہ تک رسائی ہوگئی، تو پھر انہوں نے جنگ، جہاد اور طاقت کے استعمال کو اخلاقی جانا۔ بنیادی طور پر چونکہ اسلام مادی نہیں بلکہ معنوی بنیادوں پر سوچتا ہے، اس لئے وہ برہان، استدلال، موعظہ اور نصیحت کے لئے ایک عجیب طاقت کا قائل ہے۔

جس طرح (بہ تعبیر مارکس) اسلحہ کے ذریعے تنقید ایک طاقت ور چیز ہے، اسی طرح تنقید کا اسلحہ بھی اپنی جگہ ایک طاقت ہے اور اس سے استفادہ کیا جانا چاہیے۔ البتہ اسے واحد ایسی طاقت نہیں سمجھتا جو ہر جگہ استعمال کی جاسکتی ہو، یہ بات کہ اسلام رشد و



تکامل سے دشمنی کرنے والے گروہ کے ساتھ جنگ کو دوسرا مرحلہ سمجھتا ہے، پہلا نہیں اور برہان، موعظہ اور جدال حسن کو ایک طاقت گردانتا ہے۔ اسلام کی وہ خاص معنوی نگاہ ہے، جو وہ انسان اور اس کے تحت معاشرے اور تاریخ کے بارے میں رکھتا ہے۔

پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی مکتب کا اپنے مخالف محاذ سے رابطہ محض دعوت کی بنیاد پر ہو یا محض جنگ کی بنیاد پر یا پہلے دعوت اور اس کے بعد جنگ وجدال کی بنیاد پر ہو، منطقی اور بیانی طاقت کی تاثیر اور اس کی حدود کے بارے میں اس مکتب کی سوچ کو ظاہر کرتا ہے اور اسی طرح تاریخی واقعات اور ان میں جنگ کے کردار کے بارے میں اس کے نظریات کو واضح کرتا ہے۔

اب ہم بحث کے دوسرے حصے میں آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اسلامی بیداری کی نوعیت کیا ہے اور وہ کون سے مسائل ہیں، جن پر زور دے کر اسلام اپنی دعوت پیش کرتا ہے۔

اسلامی بیداری پہلے درجہ میں مبداء و معاد کے بارے میں نصیحت کرنے جیسے امور ہیں اور وہ حکمت عملی، جس سے قرآن بھی کام لیتا ہے اور انبیاء علیہم السلام ماسبق نے بھی کام لیا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اس امر میں انسان کو متوجہ کرنا چاہتے تھے کہ وہ کہاں سے، کہاں پر اور کہاں کے لئے آیا ہے اور کہاں ہے اور کہاں جانے والا ہے؟

یہ دنیا کہاں سے نمودار ہوئی ہے اور کس مرحلے کو طے کر رہی ہے اور اسے کہاں جانا ہے؟ سب سے پہلے انبیاء علیہم السلام نے جو ذمہ داری سامنے رکھی، وہ تمام مخلوقات اور کل ہستی کے بارے میں ذمہ داری تھی اور معاشرتی ذمہ داری اسی کا ایک حصہ ہے۔ ہم پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ ان تمام مکی سورتوں میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے ابتدائی ۱۳ سالوں میں نازل ہوئیں، کم ہی ایسی گفتگو ہوئی ہے، جو مبداء اور معاد کے تذکرہ سے خالی ہو۔[٦٤]

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی دعوت کا آغاز "**قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا**" یعنی ایک اعتقادی انقلاب اور ایک فکری تطہیر سے کیا، یہ ٹھیک ہے کہ توحید وسیع پہلوؤں کی حامل ہے اور اگر تمام اسلامی تعلیمات کا تجزیہ عمل میں آئے، تو وہ توحید کی طرف پلٹیں گی اور اگر توحید کی ترکیب کی جائے، تو اسلامی تعلیمات پر منتہی ہوگی، (تفسیر المیزان سورہ آل عمران کی آخری آیتوں کے ذیل میں) لیکن ہمیں معلوم ہے کہ آغاز کار میں اس جملے "**قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا**" مقصود نہ فقط شرک آمیز عبادات کو چھوڑ کر فکری اور عملی طور پر توحید سے وابستہ ہونا تھا اور نہ بالفرض اتنا وسیع مقصد پیش نظر تھا کہ لوگوں کا دھیان اس طرف جاتا۔

یہ مضبوط اور محکم آگاہی جس کی جڑیں انسانی فطرت کی گہرائی میں موجود ہیں، انسانوں میں عقیدہ سے متعلق ایک طرح کی غیرت اور پختگی پیدا کرتی ہے اور اپنے عقیدے کو پھیلانے اور رواج دینے کا وہ جذبہ بیدار کرتی ہے کہ وہ اس راستے میں جان و مال اور منصب و اولاد قربان کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ انبیاء علیہم السلام اس منزل سے اپنے کام کا آغاز کرتے تھے، جو ہمارے اس دور میں عمارت کہلاتی ہے، اس ذریعے سے بنیاد تک پہنچتے تھے۔

انبیاء علیہم السلام کے مذاہب میں انسان اپنے مفادات سے زیادہ اپنے عقیدے، مسلک اور ایمان سے وابستہ ہوتا ہے۔ درحقیقت اس مکتب میں فکر اور عقیدہ بنیاد اور کام یعنی طبیعت اور مظاہر طبیعت یا معاشرے کے ساتھ رابطہ عمارت ہے۔ ہر دینی دعوت کو پیغمبرانہ ہونا چاہیے، یعنی اسے دائمی طور پر مبداء اور معاد کے ساتھ ملا ہونا چاہیے۔ انبیاء علیہم السلام احساس کو لوگوں میں جگا کر ان کے شعور میں بالیدگی پیدا کر کے، ان کے وجدان سے غبار کو ہٹا کر ان میں ایسی آگاہی پیدا کر کے رضائے حق، فرمان حق اور سزا و جزاء کے ذکر کے ساتھ معاشرے کو حرکت میں لاتے تھے۔ قرآن میں ۱۳ مقامات پر اللہ



کے "رضوان" کا ذکر آیا ہے، یعنی انبیاء علیہم السلام نے اس معنوی مسئلے پر ہاتھ رکھ کر اہل ایمان کو حرکت دی۔ اس بیداری کو الٰہی یا عالمی بیداری بھی کہا جا سکتا ہے۔

دوسرے مرحلے میں اسلامی تعلیمات میں انسان کے بارے میں آگاہی کو سامنے رکھا گیا ہے، یعنی انسان کو اس کی کرامت ذات، اس کی شرافت ذات اور اس کی عزت و بزرگی یاد دلائی گئی ہے، مکتب اسلام میں انسان ایک ایسا حیوان نہیں، جس کے وجود کی دلیل یہ ہو کہ اس نے کروڑوں سال پہلے جب وہ دوسرے جانداروں کے ہمدوش اور ہمرکاب تھا اور اس نے تنازع للبقاء کے دائرۂ عمل میں اس قدر خیانت کی کہ آج اس درجہ تک پہنچا بلکہ ایک ایسی ہستی ہے، جس میں الٰہی جلوہ موجزن ہے۔ فرشتوں نے اس کے آگے سر جھکایا ہے، اس ہستی کے پیکر وجود میں باوجود شہوت، شر اور فساد جیسے حیوانی میلانات کے، پاکیزگی کا جوہر موجود ہے، جو بدی، خونریزی، جھوٹ، فساد، پستی، حقارت اور ظلم کے ساتھ ساجھا نہیں کھاتا۔ وہ کبریائی عزت کا مظہر ہے۔

وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ

"عزت اللہ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مومنین کے لئے ہی ہے۔". (سورہ منافقون، آیت ۸)

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

شرف المومن قيامه بالليل و عزة استغناؤه عن الناس. [1]

"مرد کی شرافت اس کی شب بیداری اور اس کی عزت لوگوں سے

[1] الکافی، جلد ۲ ص ۱۴۸

بے نیازی میں ہے۔"

حضرت علی علیہ السلام نے صفین میں اپنے ساتھیوں سے ارشاد فرمایا:

**الحیوۃ فی موتکم قاھرین و الموت فی حیوتکم مقھورین**

"زندگی یہ ہے کہ مر جاؤ مگر کامیابی کے ساتھ اور موت یہ ہے کہ زندہ رہو، مگر ذلت کے ساتھ۔"[1]

امام حسین علیہ السلام ابن علی نے فرمایا:

**لا اری الموت الا سعادۃ والحیوۃ مع الظالمین الا برما۔**

"میرے نزدیک موت بجز سعادت اور ظالموں کے ساتھ زندگی کو بجز رنج کچھ نہیں۔"[2]

اور پھر یہ ارشاد فرمایا:

**ھیات منا الذلۃ۔**

"ذلت ہم سے بہت دور ہے۔"[3]

یہ سب عبارات انسان کی ذاتی شرافت اور حسن کرامت کو ظاہر کرتی ہیں اور یہ جو ہر فطرتاً ہر انسان میں موجود ہے۔

تیسرے مرحلے میں حقوق اور معاشرتی ذمہ داریوں سے آگاہی ہے، قرآن میں ایسے مقامات ہمارے سامنے آتے ہیں، جہاں دوسروں کے غصب شدہ حقوق یا پھر

---

[1] نہج البلاغہ، خطبہ ۵۱

[2] بحار الانوار، ج ۴۴ ص ۳۸۱

[3] اللھوف علی قتلی الطفوف، ص ۴۱



اپنے کھوئے ہوئے حقوق کے حصول کے لئے قرآن ہمیں حرکت میں لانا چاہتا ہے۔

**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ۚ وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ۚ وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا**[4]

"تمہیں کیا ہو گیا ہے، آخر کیوں تم اللہ کی راہ میں ان ستم رسیدہ مردوں، عورتوں اور بچوں کے لئے قتال نہیں کرتے، جو کہتے ہیں، اے ہمارے پالنے والے! تو ہمیں ان ظالموں کے شر سے باہر اور اپنے لطف و کرم سے ہمارے لئے سرپرست اور یاور کا انتظام فرمادے۔" (سورہ نساء، آیت (۷۵))

درج ذیل آیہ کریمہ میں جہاد کی طرف رغبت کے لئے دو معنوی باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ یہ راستہ اللہ کا راستہ ہے اور دوسرے یہ کہ بے بس، بیچارے اور بے کس لوگ ظالموں کے چنگل میں پھنس کر رہ گئے ہیں۔

سورہ حج میں ارشاد ہوتا ہے:

**اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰي نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُۨ ﴿٣٩﴾ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۭ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ**

---

[4] سورہ انبیاء، آیت ۴۹ سورہ فاطر ۱۸ اور سورہ یسین ۱۱ کی آیات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اللّٰهِ كَثِيْرًا ؕ وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ ۝٤٠ اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ ۝٤١

"مومنوں کو بموجب اس کے کہ وہ مظلوم گردانے گئے ہیں، یہ اجازت دی گئی ہے کہ اپنے جنگی دشمن سے برسر پیکار ہیں، خدا مومنوں کی نصرت پر قادر ہے اور یہ مظلوم لوگ وہی ہیں، جنہیں اپنے گھروں سے باہر نکال دیا گیا ہے، جبکہ ان کا کوئی جرم نہیں، سوائے اس کے کہ انہوں نے کہا، اللہ ہمارا رب ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ خدا بعض لوگوں کے شر کو بعض دیگر لوگوں کے ذریعے دفع کرتا ہے، تو یہ تمام صومعے، دیر، کنشت اور مسجدیں منہدم ہو جاتیں، جن میں کثرت سے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ خدا ان لوگوں کی مدد کرتا ہے، جو اسے یاد کرتے ہیں۔ بے شک خدا غالب توانا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار عطا کریں تو یہ نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، بھلائی کا حکم دیں گے، برائی سے باز رہیں گے اور تمام کاموں کو اختتام تک پہنچانا اللہ ہی کا کام ہے۔" (سورہ حج، آیات ۳۹ تا ۴۱)

اس آیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجاہدین کے غصب شدہ حقوق کی طرف



اشارہ کر کے جہاد اور دفاع کی اجازت دیتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ دفاع کے اصلی فلسفے کو بعض افراد کے غصب شدہ حقوق سے برتر، بہتر اور اصولی تر قرار دیتا ہے اور وہ یہ کہ اگر دفاع اور جہاد کا عمل نہ ہو اور اگر اہل ایمان ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں، تو معابد و مساجد جو معاشرے کی معنوی حیات کا دھڑکتا ہوا دل ہیں، کو نقصان پہنچے گا اور وہ ویران ہو جائیں گی۔ سورہ نساء میں ارشاد ہوتا ہے:

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ؕ

"خداوند عالم بری بات کے اظہار کو پسند نہیں کرتا، مگر مظلوم سے۔"

(سورہ نساء، آیت ۱۴۸)

ظاہر ہے یہ مظلوم کے قیام کی ایک طرح سے تشویق، سورہ شعراء میں شعراء اور ان کے تصوراتی احساسات کی مذمت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّانْتَصَرُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا ؕ (سورہ شعراء، آیت ۲۲۷)

"مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اعمال انجام دیئے اور اللہ کا ذکر کثرت سے کیا اور بعد اس کے کہ مظلوم واقع ہوئے، ظالم سے انتقام لیں۔"

لیکن قرآن اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں باوجود اس کے کہ ظالم کے بوجھ تلے دبنا بدترین گناہ اور احقاق حق ایک فریضہ ہے، پھر بھی انسانی پہلو اور انسانی قدروں کو اس سے الگ نہیں کیا گیا، قرآن کبھی کبھی نفسیاتی قدروں، عداتوں اور نفسانی خواہشوں کو وزن نہیں دیتا، مثلاً ہرگز یہ نہیں کہتا کہ فلاں گروہ نے اس طرح کھایا پیا، بانٹ کر لے گئے، جی بھر کر عیش کیا، پھر تم کیوں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھتے ہو۔

اگر کسی کا سرمایہ اس سے زبردستی چھیننے کی کوشش کی جائے، تو اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس بہانے کی بنیاد پر کہ مادیت کی کوئی اہمیت نہیں، صاحب مال سکوت کر جائے، بالکل اسی طرح جس طرح اس بات کی اجازت نہیں کہ اگر کسی کی عزت پر حملہ ہو، تو متعلقہ شخص یہ کہہ کر خاموش ہو جائے یہ تو شہوت کی بات ہے، بلکہ اس امر میں دفاع کو ضروری گردانتا ہے اور "**المقتول دون اھل و مالہ**" (یعنی جو اپنے مال یا ناموس کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے، اسے شہید جانا ہے، لیکن اسلام نے جو اپنے مال کے بارے میں دفاع سے متعلق امر کی حوصلہ افزائی کی ہے، اس میں کسی حرص کو بنیاد نہیں بنایا، بلکہ حق کے دفاع کی بات ہے، جو اپنے جگہ وزن رکھتی ہے، اسی طرح وہاں بھی جہاں اپنی عزت و ناموس کا دفاع واجب گردانتا ہے، اس لئے نہیں کہ شہوت کو اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہاں بھی معاشرے کی عظیم ترین آبرو یعنی عفت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور مرد کو اس کا محافظ قرار دیا گیا ہے۔

## ۲۔عنوان مکتب

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کو ایک خاص عنوان دیتا ہے، وہ نظریہ جو مثلاً ایک نسلی نظریہ ہے، اپنے پیروکاروں کو ایک نام دیتا ہے، جس کے اعتبار سے وہ ایک خاص "ہم" بن جاتے ہیں۔ بطور مثال گورے ہیں، اس وقت جب اس مکتب کے پیروکار لفظ "ہم" استعمال کرتے ہیں، تو مراد گوروں کا گروہ ہوتا ہے یا مثلاً مارکسی نظریہ جو مزدوروں سے متعلق ہے، اپنے پیروکاروں کو "مزدور" کا عنوان دیتا ہے۔ ان کی ہویت اور ان کو مشخص کرنے والی چیز "مزدوری" ہے، ان کا "ہم" مزدور کا "ہم" ہے۔

محنت کشوں اور مزدوروں کا ہم، عیسائی مذہب اپنے پیروکاروں کی ہویت کو ایک فرد کی پیروی میں مشخص کرتا ہے۔ گویا پیروکاروں کا مقصد یا راستے سے کوئی سروکار



نہیں، ان کی اجتماعی ہویت یہ ہے کہ جہاں عیسیٰ علیہ السلام ہیں وہاں وہ ہیں۔ اسلام کی ایک خصوصیت ہے کہ اس نے نسلی، طبقاتی، مشاغلاتی، مقامی، علاقائی اور شخصی عناوین میں سے کسی کو اپنے مکتب اور اس کے پیروکاروں کی شناخت کے لئے قبول نہیں کیا۔

اس مکتب کے پیروکار، اعراب، سامی، فقراء، اغنیاء، مستضعف، گورے، کالے، ایشیائی، مشرقی، مغربی، محمدی، قرآن اور اہل قبلہ جیسے عناوین سے نہیں پہچانے جاتے۔ ان عناوین میں کوئی بھی "ہم" اور وحدت کا معیار نہیں بنتا۔ یہ سب چیزیں اس مکتب کے پیروکار کی حقیقی ہویت میں شمار نہیں ہوتیں۔ جب اس مکتب کی ہویت کی بات آتی ہے، تو پھر یہ تمام عناوین محو ہو جاتے ہیں۔ بس ایک چیز باقی رہ جاتی ہے، بھلا وہ کیا ہے؟

صرف ایک "رابطہ" خدا اور انسان کے درمیان رابطہ، یعنی اسلام جو منزل تسلیم ہے۔ مسلمان قوم کون سی قوم ہے؟ وہ قوم ہے، جو خدا کے آگے تسلیم ہے، حقیقت کے سامنے تسلیم ہے، وحی و الہام کے سامنے تسلیم ہے، وہ وحی جو افق حقیقت سے انسان کی رہنمائی کے لئے لائق ترین افراد کے قلب سے طلوع ہوئی ہے، تو پھر مسلمانوں کا "ہم" اور ان کی حقیقی ہویت کیا ہے؟

یہ دین ان کو کس قسم کی وحدت دینا چاہتا ہے۔ ان پر کون سی مہر لگانا چاہتا ہے اور کس پرچم تلے اکٹھا کرنا چاہتا ہے؟ اس کا جواب یہ مختصر سا جملہ ہے: اسلام، یعنی حقیقت کے حضور سر تسلیم خم کرنا۔

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کے لئے وحدت کے جس معیار کو پیش کرتا ہے، بس وہی اس مکتب کے اہداف اور انسان، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں اس کے نکتہ نظر کو سمجھنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

# ۳۔شرائط وموانع قبولیت

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حرکت تاریخ کا میکانزم مختلف مکاتب کی نظر میں مختلف رہا ہے۔کوئی حرکت کے طبیعی میکانزم کو ایک طبقہ کے دوسرے طبقہ پر دباؤ، ایک طبقہ کے بالذات رجعت پسند ہونے اور دوسرے طبقے کے بالذات انقلابی ہونے کو سمجھتا ہے،کوئی اصلی میکانزم کو ایک انسان کی ترقی خواہانہ اور کمال جو یا نہ پاکیزہ فطرت میں دیکھتا ہے اور اسی طرح کوئی کچھ اور کوئی کچھ اور۔

ظاہر ہے کہ حرکت سے متعلق میکانزم جو مکتب جس انداز کا میکانزم سمجھتا ہے، اسی انداز سے وہ ان شرائط،موجبات یا موانع اور رکاوٹوں کی وضاحت کرتا ہے، جو اس کی تعلیمات میں موجود ہوتی ہیں۔وہ مکتب جس کے نزدیک حرکت سے متعلق میکانزم ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ پر دباؤ ہے، معاشرے کو حرکت میں لانے اور اس کے جمود کو توڑنے کے لئے اگر دباؤ میں کمی محسوس کرتا ہے، تو اسے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔مارکس نے اپنی بعض کتب میں اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ" آزادی سے ہمکنار طبقہ کے لئے غلام طبقہ کا وجود ضروری ہے"۔اس جائزے کے اختتام پر وہ لکھتا ہے:

"پس جرمن قوم کی آزادی کا امکان کہاں؟" جواب میں ہم عرض کریں گے کہ ایک ایسے طبقے کی تشکیل کی جائے، جو مکمل طور پر زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو۔اس انداز فکر کا حامل مکتب" اصلاحات" کو مانع قرار دیتا ہے، چونکہ اصلاحات دباؤ میں کمی پیدا کرتی ہیں اور دباؤ میں کمی انقلاب کو روکتی ہے یا کم سے کم اس میں تاخیر پیدا کرتی ہے۔اس مکتب کے برخلاف جو معاشرے کی ذاتی اور فطری حرکت کا قائل ہے، یہ مکتب ہرگز کسی طبقہ کے لئے بیڑیاں بنوانے کا فتویٰ صادر نہیں کرتا۔

اس لئے کہ وہ دباؤ کو رشد وتکامل کی لازم شرائط نہیں سمجھتا۔اسی طرح تدریجی



اصلاحات اس کی نظر میں پیش رفت کی مانع نہیں، اسلام میں شرائط اور موانع بیشتر یا پھر ہمیشہ فطرت کے گرد چکر لگاتے ہیں۔قرآن کبھی اصلی اور قدیمی پاکیزگی پر باقی رہنے کو بعنوان شرط پیش کرتا ہے:

"ھدی للمتقین" (سورہ بقرہ، آیت ۲)

اور کبھی نظام ہستی کے مقابل ذمہ داری اور مسئولیت کے تصور سے پیدا ہونے والے خوف اور دغدغہ کو "یخشون ربھم بالغیب" یا "من خشی الرحمن بالغیب" کہہ کر عنوان شرط بنا تا ہے (سورہ طٰہ، آیت ۳) اور کبھی فطرت کے زندہ ہونے اور زندہ رہنے کو بعنوان شرط گنواتا ہے:

"لتنذر من کان حیا"[۱]

اسلام دعوت کی قبولیت کی شرط کو پاکیزگی خلقت سے متعلق احساس ذمہ داری اور فطری حیات کے ساتھ جینے کو قرار دیتا ہے۔اس کے مقابلے پر موانع میں وہ اخلاقی اور نفسیاتی برائیوں، اثمہ قلب، چشم بصیرت کے نابینا ہوجانے[۲]۔بڑے لوگوں کی پیروی[۳]۔کتاب نفس میں تحریف ہونے[۴] باپ دادا کی عادتوں کی پیروی ۴۷۔بڑے لوگوں کی پیروی ۵۷۔ظن کی پیروی[۵]۔وران جیسے امور کا نام لیتا ہے۔اسراف اور حرص وآذر کو بھی اس اعتبار سے مانع جانتا ہے کہ یہ چیزیں حیوانی صفات کو انسان میں تقویت

---

[۱] سورہ یسین، ۷۰، سورہ بقرہ۔

[۲] سورہ حج، ۴۶۔

[۳] سورہ حم سجدہ، ۴۴

[۴] سورہ شمس، ۱۰

[۵] سورہ زخرف، ۲۳

دے کر اسے وحشی اور درندہ بنا دیتی ہیں۔ یہ تمام امور قرآن کی نظر میں خیر وصلاح اور تکامل کے لئے معاشرے وانقلاب کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

اسلامی تعلیمات کی رو سے نوجوان، بوڑھوں سے اور فقراء، امراء کی نسبت تسلیم کے حوالے سے زیادہ آمادگی رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ پہلے گروہ میں عمر کی کمی ہے، جس کے سبب ان کی فطرت نفسانی آلودگیوں سے ابھی دور ہوتی ہے اور دوسرے گروہ میں مال اور آسائشوں کا فقدان ہوتا ہے۔

اس طرح کی شرائط اور اس انداز کے موانع اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ قرآن معاشرتی اور تاریخی انقلابات کے میکانزم کو مادی اور معاشی ہونے سے زیادہ باطنی اور روحانی سمجھتا ہے۔

## ۴۔ معاشروں کا عروج اور انحطاط

ہر اجتماعی مکتب علی القاعدہ معاشروں کی ترقی اور بلندی نیز ان کے انحطاط و تنزل کے بارے میں اپنا ایک نظریہ رکھتا ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کن چیزوں کو اس سلسلے میں ترقی یا پھر انحطاط کا اصلی اور بنیادی عامل سمجھتا ہے، تو اس کا تعلق اس رخ سے ہے کہ جس رخ سے وہ معاشرے، تاریخ، تکاملی تحریکات اور انحطاطی خطوط کو دیکھتا ہے۔

قرآن میں بطور خاص قصص و حکایات بیان کرتے ہوئے، اس موضوع پر توجہ دی گئی ہے، اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن آج کی اصطلاح میں بنیاد کے حق میں نظریہ پیش کرتا ہے یا عمارت کے حق میں؟ زیادہ صحیح اور زیادہ بہتر تعبیر میں یوں کہہ لیجئے کہ قرآن کن کن چیزوں کو اساس اور کن کن چیزوں کو اس پر قائم عمارت جانتا ہے؟

وہ اقتصادی اور مادہ مسائل کو بنیادی عامل گردانتا ہے یا اعتقادی اور اخلاقی مسائل کو؟ یا پھر کسی کو افضلیت نہیں دیتا اور دونوں اس کی نظر میں برابر ہیں؟



## الف) انصاف اور بے انصافی

قرآن نے بہت سے آیتوں میں اس کا تذکرہ کیا ہے، ان میں سورہ قصص کی وہ چوتھی آیت بھی ہے، جس کا پہلے ہم "استضعاف کی آیت" میں ذکر کر چکے ہیں:

اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْاَرْضِ وَجَعَلَ اَهْلَهَا شِيَعًا يَّسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ اَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيٖ نِسَاءَهُمْ ۭ اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ

اس آیہ کریمہ میں فرعون کی اس برتری کے گھمنڈ کا تذکرہ کرنے کے بعد جس میں وہ ربوبیت اعلیٰ کا دعویدار تھا اور دوسروں کو اپنا زرخرید غلام سمجھتا تھا، ذکر ہوتا ہے کہ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں میں تفرقہ ڈال کر ان کے درمیان بے جا امتیازات پیدا کر دیتا تھا، اس طرح انہیں ایک دوسرے کے مقابل لا کھڑا کرتا تھا، اپنے ملک کے باشندوں کے ایک خاص گروہ کو ذلیل کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتا تھا۔ ان کے لڑکوں کو قتل کروا دیتا تھا اور ان کی لڑکیوں کو اپنی اور اپنے حامیوں کی خدمت کے لئے چھوڑ دیا کرتا تھا۔ قرآن اسے ایک مفسد اور تباہ گر کے عنوان سے یاد کرتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ "انہ کان من المفسدین" کا جملہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعی مظالم معاشرے کو اُلٹ پلٹ کر رکھ دیتے ہیں۔

## ب) اتحاد اور تفرقہ

سورہ آل عمران کی آیت ۱۰۳ میں بڑی وضاحت سے یہ حکم موجود ہے کہ سب اہل ایمان، ایمان کی بنیاد پر اللہ کی رسی کو متحد اور متفق ہو کر تھامیں اور تفرقہ پیدا نہ کریں۔ پھر ایک آیت چھوڑ کر ارشاد ہوتا ہے:

"اپنے پچھلوں کی طرح نہ ہو جانا، جنہوں نے اختلاف اور تفرقہ میں زندگی بسر کی۔"

سورہ انعام کی آیت ۱۵۳ بھی اسی سے ملتی جلتی ہے۔

سورہ انعام آیت ۶۵ میں ارشاد ہوتا ہے:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ

"کہہ دو (اے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)! خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ تمہارے اوپر یا پیروں تلے سے عذاب جاری کر دے یا تمہیں تفریق وافتراق کا جامہ پہنائے اور بعض لوگوں کی بدرفتاری کا مزہ بعض دوسرے لوگوں کو چکھائے۔"

سورہ انفال کی ۴۶ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ.

"ایک دوسرے کے ساتھ نہ جھگڑو کہ آپس کے اندرونی جھگڑے کمزوری پیدا کرتے ہیں اور یہ کمزوری تمہیں برباد کر دے گی۔"

## ج) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اجراء یا انصراف

قرآن نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ضرورت کے بارے میں جو کچھ



کہا ہے، اس میں سے ایک آیت سے صریحاً یہ استنباط ہوتا ہے کہ اس عظیم فریضہ سے انصراف قوموں کو ہلاکت اور ان کے انہدام میں موثر ثابت ہوتا ہے، یہ سورہ مائدہ کی ۷۹ ویں آیت ہے، جس میں وہ بنی اسرائیل کے کافروں کی رحمت خدا سے دوری کا ایک سبب یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے کو منکرات سے نہیں روکا یعنی نہی عن المنکر سے بے توجہی برتی:

كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾

"یہ لوگ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے نہیں روکتے تھے اور یہ کتنا غلط کام تھا، جو وہ کرتے تھے۔" (سورہ مائدہ)

معتبر اسلامی روایات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مثبت اور منفی کردار کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے، ان سب کو یہاں نقل کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔

د) فسق وفجور اور اخلاقی برائیاں اس سلسلے میں بھی بہت سی آیات ہیں۔ کچھ آیتیں تو وہی ہیں، جو "ترف" اور "مترف" ہونے کو ہلاکت کا سبب گردانتی ہیں ۷۷ اور بہت سی آیات ہیں جن میں لفظ "ظلم" استعمال ہوا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں ظلم صرف کسی فرد یا گروہ کا دوسرے فرد یا گروہ کے کسی حق پر جارحیت کا نام نہیں ہے بلکہ کوئی شخص خود اپنے اوپر بھی ظلم کر سکتا ہے، کوئی قوم خود اپنے نفس پر ظالم ہو سکتی ہے، ہر فسق وفجور اور ہر بے راہ روی ظلم ہے۔ قرآن میں ظلم کا تذکرہ عام مفہوم میں ہے، جس میں دوسروں پر ظلم کی بات بھی آجاتی ہے اور فسق وفجور اور غیر اخلاقی امور بھی آتے ہیں۔ تاہم زیادہ تر اس کا استعمال دوسرے مفہوم میں ہوا ہے۔ وہ آیتیں جن میں ظلم اپنے عام مفہوم میں قوموں کی

ہلاکت کا باعث قرار دیا گیا ہے، بہت زیادہ ہیں اور ہماری مختصر کتاب ان کے بیان سے قاصر ہے۔

ان تمام معیاروں کو سامنے رکھ کر معاشرے اور تاریخ کی بنیادوں کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن بہت سے امور کے بارے میں جنہیں آج کی اصطلاح میں عمارت کہا جاتا ہے، کے حتمی، قطعی اور تقدیر ساز کردار کا قائل ہے۔

# 5۔ تاریخ کا تغیر و تبدل تاریخ کا تغیر و تبدل

اب تک تاریخ کے دو اہم مسئلوں میں سے ایک مسئلے پر گفتگو ہوئی ہے، یعنی تاریخ کی ماہیت کے بارے میں بات ہوئی ہے کہ آیا وہ مادی ہے یا غیر مادی؟ دوسرا اہم مسئلہ انسانی تاریخ کا تحول و تطور ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ انسان تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا، وہ ایک اجتماعی وجود ہے۔ انسان کے علاوہ بھی کچھ ایسے جاندار ہیں، جن کی زندگی کم و بیش اجتماعی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کی زندگی آپس میں تعاون و ہمکاری اور ذمہ داریوں کی تقسیم کے ذریعے کچھ منظم قواعد و ضوابط اور قوانین کے تحت بسر ہوتی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ شہد کی مکھی اسی قسم کی جانداروں میں سے ہے، لیکن انسان اور اس قسم کے جانداروں کی اجتماعی موجودیت میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ ان جانداروں کی اجتماعی زندگی میں جمود یکسانیت پائی جاتی ہے، ان کے نظام حیات میں کوئی تبدیلی اور کوئی ردوبدل نہیں پایا جاتا، اگر موریس میٹرلینگ کی تعبیر کو صحیح سمجھا جائے



تو کہا جائے گا کہ ان کے تمدن میں کوئی جدت پسندی نہیں۔

اس کے برخلاف انسان کی اجتماعی زندگی میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہتا ہے، بلکہ یہ زندگی شباب کی حامل ہے، یعنی تدریجاً اس کی سرعت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، لہٰذا انسان کی اجتماعی زندگی کی تاریخ ادوار میں بٹی ہوئی ہے اور یہ ادوار مختلف نقطہ ہائے نظر میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مثلاً لوازم معیشت کے نقطہ نظر سے، صید و شکار کا دور، کھیتی باڑی کا دور، صنعت کا دور، اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے: دور اشتراکی، دور غلامی، دور جاگیرداری، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم، سیاسی نظام کے نقطہ نظر سے طوائف الملوکی کا دور، استبدادی دور، اریسٹوکریسی کا دور اور ڈیموکریسی کا دور، جنس کے نقطہ نظر سے عورت کی حاکمیت کا دور، مرد کی حاکمیت کا دور وغیرہ۔

یہ تغیر اور یہ انقلابی تبدیلی باقی تمام اجتماعی جانوروں کی زندگی میں کیوں نہیں پائی جاتی؟ اس تبدیلی کا بنیادی عامل اور اس کا راز کیا ہے جس کے سبب انسان ایک معاشرتی دور سے دوسرے معاشرتی دور میں جاتا ہے؟ بعبارت دیگر انسان کو آگے بڑھانے اور ترقی کی منزلوں پر گامزن کرنے والی وہ کون سی چیز ہے، جو حیوان میں نہیں؟ اور یہ ترقی اور پیشرفت کس صورت سے، کن قوانین کے تحت اور مروجہ اصطلاح میں کس انداز کے میکانزم سے رونما ہوتی ہے؟

البتہ یہاں تاریخ کے فلسفیوں کی طرف سے عام طور پر ایک سوال پیش ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا پیش رفت اور تکامل کی واقعی کوئی حقیقت ہے؟ یعنی کیا واقعی انسان کی معاشرتی زندگی میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا تاریخی سلسلہ اپنی غرض و غایت میں پیش رفت اور تکامل کو لئے ہوئے ہے؟ تکامل کا معیار کیا ہے؟

بعض افراد ان تبدیلیوں کو پیش رفت اور تکامل نہیں سمجھتے اور اس کا تذکرہ انہوں

نے اپنی متعلقہ کتاب میں بھی کیا ہے۔[1]

بعض تاریخ کے سفر اور اس کی حرکت کو ایک ضروری حرکت سمجھتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ تاریخ ایک نقطے سے حرکت کرتی ہے اور اپنے مخصوص مراحل کو طے کرنے کے بعد پھر، واپس اسی نقطے پر آجاتی ہے، جہاں سے وہ چلی تھی، یہی تاریخ کی ریت ہے کہ وہ اپنے آپ کو دہراتی ہے۔

مثلاً ایک تشدد پسندانہ قبائلی نظام شجاع اور صاحب ارادہ صحرائی لوگوں کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔ یہ حکومت اپنی طبیعت کی بناء پر استکباریت اور ارسٹوکریسی میں بدل جاتی ہے۔ استکباری حکومت میں آمریت ایک عمومی انقلاب کو جنم دیتی ہے اور جمہوری نظام حکومت قائم ہوتا ہے۔

جمہوری نظام میں بے ضابطگی، بے سرپرستی اور آزادی میں افراط ایک بار پھر قبائلی احساسات کے ساتھ ایک تشدد پسند استبدادی حکومت کے برسرکار آنے کا سبب بنتا ہے۔

ہم فی الحال اس بحث میں جانا نہیں چاہتے اور اسے کسی اور وقت کے لئے اٹھا رکھتے ہیں، "اصل موضوع" کی صورت کے بارے میں اسی پر بنا رکھیں گے کہ مجموعی طور پر حرکت اور سیر تاریخ میں پیش رفت ہے، البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ وہ تمام افراد جو تاریخ کے بارے میں پیش رفت کے قائل ہیں، اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ تمام معاشرے اپنے تمام حالات میں اپنے ماضی سے بہتر ہوتے ہیں اور معاشرے ہمیشہ بغیر کسی وقفے کے ترقی کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور ان میں انحطاط نہیں ہوتا۔

[1] ملاحظہ فرمائیں: "تاریخ کیا ہے؟"، ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، اسی طرح ویل ڈیورنٹ کی تالیف "تاریخ کے دروس" اور "لذات فلسفہ" ص ۲، ۳۱۲۔



بلاشبہ معاشروں میں توقف، انحطاط، پستی، دائیں یا بائیں جانب جھکاؤ اور بالآخر سقوط و زوال کا عمل ہوتا ہے، لیکن ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی معاشرے مجموعی طور پر بلندی کی راہوں کو طے کرتے ہیں۔

فلسفہ تاریخ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو کہ محرک تاریخ کیا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اجتماعی تبدیلی کا باعث بنتی ہے؟ عام طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ کس قدر غور و خوض کے بعد اس کی نادرستی سامنے آتی ہے، عام طور پر اس مسئلے کے بارے میں جو نظریات پیش ہوئے ہیں، وہ یہ ہیں:

## ۱۔ نسلی نظریہ

اس نظریہ کے مطابق بعض نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں بنیادی کردار کی حامل ہیں، بعض نسلوں میں تمدن آفرینی اور ثقافت آفرینی کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض میں نہیں ہوتی، بعض سائنس، فلسفہ، صفت، اخلاق اور فن وغیرہ کو جنم دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور بعض فقط استعمال کرنے والی ہیں، تخلیق کرنے والی نہیں۔

اس سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ نسلوں میں تقسیم کار کی ایک صورت ہونی چاہیے، وہ نسلیں جو سیاست، تعلیم و تربیت، ثقافت، ہنر، فن اور صنعت میں صاحب استعداد ہیں، انہیں چاہیے کہ وہ اسی طرح کے اعلیٰ اور ظریف انسانی امور کے ذمہ دار ہوں اور جن نسلوں میں اس طرح کی صلاحیت موجود نہیں انہیں اس طرح کے کاموں سے باز رکھ کر ان کے ذمہ محنت اور مشقت والے جانوروں جیسے جسمانی کام لگائے جانے چاہئیں، جن میں فکر، ذوق اور نظریے کی ظرافت ضروری نہیں ہوتی۔ ارسطو کا نسلوں کے اختلاف کے بارے میں یہی نظریہ تھا، اسی لئے وہ بعض نسلوں کو غلام بنانے اور بعض کو غلام بننے کا مستحق سمجھتا تھا۔

بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ تاریخ کو آگے بڑھانے کا عمل خاص نسلوں سے انجام پاتا ہے، مثلاً جنوبی نسل پر شمالی نسل کو برتری حاصل ہے، یہ نسل اور نژاد ہی تھی، جس نے تمدنوں کو آگے بڑھایا ہے، فرانس کا مشہور فلسفی کانٹ گوبینو جو آج سے تقریباً ایک صدی پہلے تین سال تک ایران میں فرانس کے نائب سفیر کی حیثیت سے رہا تھا، اسی نظریے کا حامی تھا۔

## ۲۔ جغرافیائی نظریہ

اس نظریے کے مطابق طبیعی ماحول نے تمدن، ثقافت اور صنعت کو ایجاد کیا ہے، معتدل علاقوں میں معتدل مزاج اور طاقت ور ذہن وجود میں آتے ہیں۔ بوعلی سینا نے کتاب قانون کی ابتداء میں انسانوں کی احساسی، ذوقی اور فکری شخصیت پر طبیعی ماحول کی تاثیر کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے۔

اس نظریے کی بنیاد پر وہ چیز جو انسانوں کو تاریخ کی پیش رفت کے سلسلے میں آمادہ کرتی ہے وہ نسل اور خون یعنی عامل وراثت نہیں کہ ایک خاص نسل جس ماحول اور جس علاقے میں بھی ہو تاریخ کو آگے بڑھانے والی ہو اور دوسری نسل اس کے برخلاف جس ماحول میں ہو، اس طرح کی صلاحیت سے عاری ہو، بلکہ نسلوں کا اختلاف ماحول کے اختلاف کا نتیجہ ہے، نسلوں کی جگہ کی تبدیلی سے ان کی صلاحیتیں بھی تبدیل ہوجاتی ہیں۔ پس درحقیقت یہ خاص زمینیں اور خاص علاقے ہی ہیں جو آگے بڑھانے والے اور جدت طراز ہوتے ہیں۔ سترھویں صدی کے فرانسیسی ماہر عمرانیات مانٹیسکو مشہور کتاب "روح القوانین" میں اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔



## ۳۔ بلند پایہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ

اس نظریے کے مطابق تاریخ کو یعنی تاریخی تبدیلیوں کو وہ سائنسی ہوں یا سیاسی، فنی ہوں یا اخلاقی، اقتصادی ہوں یا کچھ اور، نابغہ افراد وجود میں لاتے ہیں، انسانوں اور دوسرے جانداروں کے درمیان فرق اس بات کا ہے کہ دوسرے جاندار علم حیاتیات کی رو سے یعنی طبیعی استعداد کی رو سے ایک درجہ میں ہیں، ان انواع کے درمیان کسی قسم کا کوئی فرق (کم از کم قابل اعتنا فرق) دیکھنے میں نہیں آتا۔

اس کے برعکس انسانوں میں استعداد کی یکسانیت نہیں اور ان میں زمین سے آسمان تک کا فرق پایا جاتا ہے۔ نابغہ لوگ ہر معاشرے کے استثنائی افراد ہوتے ہیں۔ استثنائی افراد ہی عقل یا ذوق یا ارادے اور تخلیقی صلاحیت کے اعتبار سے غیر معمولی طاقت کے حامل ہوتے ہیں۔ ایسے افراد جس معاشرے میں نمودار ہوتے ہیں، اسے علمی، فنی، اخلاقی، سیاسی اور فوجی اعتبار سے بلندی عطا کرتے ہیں۔ اس نظریے کے اعتبار سے لوگوں کی اکثریت تقلیدی ہوتی ہے، جو تخلیقی صلاحیت سے عاری اور دوسروں کے افکار اور صنعتوں سے استفادہ کرنے والی ہوتی ہے۔

لیکن ہمیشہ کم و بیش ہر معاشرے میں موجد، مخترع، پیش رو، خالق افکار اور خالق صنعت افراد کا ایک مختصر سا گروہ موجود ہوتا ہے، یہی وہ لوگ ہیں، جو تاریخ کو آگے بڑھا کر نئے مرحلے میں داخل کرتے ہیں۔

مشہور انگریزی فلسفی کارلائل جس نے مشہور کتاب "بلند پایہ ہستیاں" (الابطال) لکھی اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا آغاز کیا، اسی نظریے کا قائل ہے۔ کارلائل کے نظریے کے مطابق ہر قوم میں ایک یا کئی شخصیتیں اس قوم کی پوری تاریخ کی غمازی کرتی ہیں اور زیادہ بہتر عبارت میں ہر قوم کی تاریخ ایک یا کئی

مایہ ناز ہستیوں کی شخصیت اور ذہانت کی تجلی گاہ ہوتی ہے، مثلاً تاریخ اسلام جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شخصیت کی تجلی گاہ ہے، فرانس کی جدید تاریخ نپولین اور چند دیگر افراد کی اور روس کی حالیہ ساٹھ سالہ تاریخ لینن کی تجلی گاہ ہے۔

## ۴۔ اقتصادی نظریے

اس نظریے کے مطابق تاریخ کا محرک اقتصاد ہے، ہر قوم کا تاریخی اور اجتماعی پہلو جو ثقافتی جہت سے ہو چاہے مذہبی و سیاسی جہت سے، فوجی ہو یا پھر اجتماعی، اس معاشرے کے پیداواری طریقہ کار اور پیداواری روابط کی عکاسی کرتا ہے۔ معاشرے یا قوم کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی دراصل اس قوم یا اس معاشرے کو حرکت دیتی ہے اور اسے آگے لے جاتی ہے۔ یہ مایہ ناز لوگ جن کا تذکرہ اس سے قبل کے نظریہ میں ہو چکا ہے، معاشرے کی اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ یہ ضرورتیں پیداواری آلات میں تبدیلی کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ کارل مارکس بلکہ مجموعی طور پر تمام کارکسٹ اور کہیں کہیں غیر مارکسٹ بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ میرے خیال میں دور حاضر کا یہ سب سے مقبول نظریہ ہے۔

## ۵۔ الٰہی نظریہ

اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی زمین پر رونما ہوتا ہے، ایک آسمانی امر ہے، جو حکمت بالغہ کے مطابق عمل میں آتا ہے۔ تاریخ کے تحولات وتغیرات اللہ کی حکمت بالغہ اور اس کی حکیمانہ مشیت کی جلوہ گاہ ہیں۔

پس جو چیز تاریخ کو آگے بڑھاتی ہے اور اس میں تبدیلی لاتی ہے، وہ ارادہ الٰہی ہے۔ تاریخ اللہ کے مقدس ارادے کا پلے گراؤنڈ ہے۔ مشہور پادری اور مورخ



"بوسوئہ" جو "لوئی پانزوہم" کا معلم بھی تھا، اس نظریے کا حامی ہے۔

یہ وہ نظریات ہیں، جنہیں عام طور پر فلسفہ تاریخ کی کتابوں نے حرکت تاریخ کے عوامل کے عنوان سے پیش کیا ہے۔

ہمارے خیال میں یہ گفتگو کس طرح بھی درست نہیں، اس میں ایک طرح کا "خلط مبحث" ہوا ہے۔ ان میں سے بیش تر نظریات تاریخ کی اس علت محرک سے تعلق نہیں رکھتے، جس کی تلاش میں ہم سرگرداں ہیں۔ مثلاً نسل سے متعلق نظریہ ایک عمرانیاتی نظریہ ہے اور اس پر اس رخ سے بحث ہو سکتی ہے کہ کیا انسانی نسلیں موروثی عوامل کے اعتبار سے ایک انداز کی صلاحیت رکھتی ہیں اور ہم سطح ہیں کہ نہیں، اگر ہم سطح ہیں تو پھر تمام نسلیں ایک ہی انداز سے تاریخ کی حرکت میں شریک ہیں یا کم از کم شریک ہو سکتی ہیں اور اگر ہم سطح نہیں ہیں، تو پھر کچھ ہی نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں حصہ دار ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ صحیح ہے، لیکن فلسفہ تاریخ کا راز پھر بھی مجہول رہ جاتا ہے۔

بالفرض ہم یہ مان لیں کہ صرف ایک ہی نسل کے ہاتھوں تاریخی تحول وتغیر ہوتا ہے، تو پھر بھی مشکل کے حل ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور مشکل جوں کی توں رہتی ہے جبکہ ہم اس کے بھی قائل ہو جاتے ہیں کہ تاریخ کے تحول وتغیر میں تمام انسانوں کا عمل دخل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آخر کس بناء پر انسان یا انسان کی کسی نسل کی زندگی تبدیل ہوتی رہتی ہے اور حیوان کی زندگی میں ہر تغیر وتحول نہیں ہے۔ وہ راز کہاں چھپا ہوا ہے؟ یہ بات تحرک تاریخ کے راز سے پردہ نہیں اٹھاتی کہ تاریخ کو ایک نسل نے انقلاب سے ہمکنار کیا یا تمام نسلوں نے؟

اسی طرح جغرافیائی نظریہ بھی اپنی جگہ عمرانیاتی علوم کے ایک سفید مسئلے سے مربوط ہے اور وہ یہ کہ یہ ماحول انسان کی عقلی، فکری، ذوقی اور جسمانی ترقی میں موثر ہے۔ کوئی ماحول انسان کو حیوان کی حد میں یا اس کے قریب رکھتا ہے، لیکن کوئی اور ماحول

حیوان سے انسان کے فاصلے کو زیادہ رکھتا ہے۔

اس نظریے کے مطابق تاریخ صرف بعض ممالک اور بعض مناطق میں تحرک رکھتی ہے اور دوسرے مناطق اور دوسرے ماحول میں ثابت، یکساں اور حیوانات کی سرگزشت کی طرح رہی ہے، لیکن اصلی سوال اپنی جگہ باقی ہے کہ مثلاً شہد کی مکھی یا باقی تمام اجتماعی زندگی بسر کرنے والے جاندار نیز انہی مناطق اور انہی ممالک میں فاقد تحرک تاریخ ہیں۔ پس وہ اصلی عامل جو دو قسم کے ان جانداروں میں اختلاف کا اصلی سبب بنتا ہے اور ان میں سے ایک ثابت اور دوسرا ہمیشہ ایک مرحلے سے دوسرے میں منتقل ہوتا رہتا ہے، کیا ہے؟ ان سب سے زیادہ بے ربط، الٰہی نظریہ ہے، مگر کیا صرف تاریخ ہی وہ واحد چیز ہے، جو جلوہ گاہ مشیت الٰہی ہے؟ تمام دنیا آغاز سے انجام تک اپنے تمام اسباب، علل، موجبات اور موانع کے ساتھ جلوہ گاہ مشیت ایزدی ہے۔ مشیت الٰہی دنیا کے تمام اسباب وعلل کے ساتھ مساوی رشتے کی حامل ہے، جس طرح انسان کی انقلابات بھری زندگی جلوہ گاہ مشیت الٰہی ہے، اسی طرح شہد کی مکھی کی ثابت اور یکساں زندگی بھی جلوہ گاہ مشیت الٰہی ہے۔ پس گفتگو اس امر میں ہے کہ مشیت الٰہی نے انسان کی زندگی کو کس نظام کے ساتھ خلق کیا ہے؟

انسان میں کیا راز رکھ دیا ہے کہ اس کی زندگی متحول و متغیر ہے جبکہ دیگر جانداروں کی زندگی اس راز سے خالی ہے۔

تاریخ کا اقتصادی نظریہ بھی فنی اور اصولی پہلو سے خالی ہے، یعنی اصولی صورت میں اسے پیش نہیں کیا گیا، تاریخ کے اقتصادی نظریہ کو جس صورت میں پیش کیا گیا ہے، اس سے فقط تاریخ کی ماہیت اور ہویت واضح ہوتی ہے کہ وہ مادی اور معاشی ہے اور باقی تمام پہلو اس تاریخی جوہر کے عوارض کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ نظریہ واضح کرتا ہے کہ اگر معاشرے کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو لازمی طور پر معاشرے کے



باقی تمام امور تبدیلی سے دوچار ہوں گے، لیکن یہ سب باتیں "اگر" ہیں، اصلی بات پھر بھی اپنی جگہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اقتصاد معاشرے کی اصل بنیاد ہے اور "اگر" اس اصل بنیاد میں تبدیلی رونما ہو، تو تمام معاشرہ بدل جائے گا لیکن کیوں اور کس عامل کی کن عوامل کے تحت بنیاد میں تبدیلی آئے گی؟ اور اس سے بنیاد پر قائم عمارت متغیر ہوگی۔ بعبارت دیگر اقتصاد کا بنیاد ہونا اس کے متحرک ہونے اور حرکت رکھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔

ہاں، اگر اس نظریے کے حامل افراد اس عقیدے کے بجائے اقتصاد کو جو (بقول ان کے) معاشروں کی اصل بنیاد اور اس پر قائم عمارت کے مسئلے کو پیش کریں اور کہیں کہ عامل محرک تاریخ اصل بنیاد کی دو سمتوں (پیداواری آلات اور پیداواری روابط) کا تضاد ہے، تو پھر مسئلہ صحیح صورت میں پیش ہوتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ "اقتصاد محرک تاریخ ہے" کے مسئلے کو پیش کرنے والے کا اصلی مقصد یہی ہے کہ تمام تحریکات کا اصلی سبب اندرونی تضادات ہیں اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے درمیان داخلی تضاد محرک تاریخ ہے، لیکن ہماری گفتگو پیش کرنے والے کی مراد مافی الضمیر سے متعلق نہیں بلکہ صحیح طور پر پیش کرنے سے متعلق ہے۔

نابغہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ درست ہو یا نادرست براہ راست فلسفہ تاریخ سے یعنی عامل محرک تاریخ سے مربوط ہے۔ تاہم تاریخ کو حرکت میں لانے والی طاقت کے بارے میں یہاں تک ہمیں دو نظریے حاصل ہوئے، ایک نابغہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ جو تاریخ کو مخلوق افراد جانتا ہے اور یہ نظریہ درحقیقت اس بات کا مدعی ہے کہ معاشرے کی اکثریت خلاقیت اور ترقی کی صلاحیتوں سے عاری ہے اور اگر پورا معاشرہ ایسا ہو، تو انقلاب اور پیش رفت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، لیکن معاشرے میں خداداد صلاحیتوں کی مالک ایک اقلیت ہوتی ہے، جو تخلیق کرتی ہے، منصوبے بناتی ہے، عزم اور

ہمت سے کام لیتی ہے، سخت جدوجہد کرتی ہے، عام لوگوں کو اپنے پیچھے ساتھ لاتی ہے اور اس طرح تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ یہ بلند پایہ لوگ صرف طبیعی اور موروثی استثنائی واقعات کا معلول ہوتے ہیں۔ اجتماعی حالات اور معاشرے کی مادی ضرورتیں ان کی تخلیق میں کوئی کردار ادا نہیں کرتیں۔

دوسرا معاشرے کی اصل بنیاد اور اس پر قائم عمارت میں تضاد کا نظریہ ہی ہے، جو محرکیت اقتصاد کی ایک صحیح تعبیر ہے اور جس کے بارے میں ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

## تیسرا نظریہ فطرت

انسان کے کچھ خصائص ہیں، جن کی وجہ سے وہ ایک کمال پذیر اجتماعی زندگی رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک خصوصیت اور ایک صلاحیت تجربات حاصل کرنا اور ان کی حفاظت کرنا ہے۔ وہ جو کچھ اپنے تجربات سے حاصل کرتا ہے، اسے محفوظ کرتا ہے اور آئندہ تجربات کی بنیاد بناتا ہے۔

اس کی دوسری صلاحیت یا دوسری استعداد قلم اور بیان سے علم کا حصول ہے۔ وہ دوسرے کے تجربات اور اکتسابات کو زبان اور اسے زیادہ بہتر مرحلے میں تحریر سے اپنے آپ میں منتقل کرتا ہے، نسلوں کے تجربات، مکالمات اور تحریروں کے ذریعے دوسری نسلوں تک پہنچتے اور جمع ہوتے رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے نعمت بیان، نعمت قلم اور لکھنے کو بڑی اہمیت دی ہے۔

اَلرَّحْمٰنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۝٢ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤

”انتہائی مہربان خدا نے قرآن کی تعلیم دی، انسان کو خلق کیا اور اسے بیان کرنا سکھایا۔“ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝١ ).



(سورہ رحمن، آیات۔١ تا٤)

خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَاْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِيْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

”پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون سے انسان کو خلق کیا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار ہی سب سے زیادہ کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی۔“ .

(سورہ علق، آیات، ١ تا ۴)

انسان کی تیسری خصوصیت اس کی عقل و خلاقیت ہے۔ انسان اپنی اس مرموز قوت سے تخلیق و اختراع کرتا ہے، وہ مظہر خلاقیت الٰہی ہے۔ اس کی چوتھی خصوصیت جدت پسندی کی سمت اس کا فطری اور ذاتی لگاؤ ہے، یعنی انسان میں خلاقیت اور اختراع، صرف استعداد کی صورت میں نہیں ہے کہ وہ چاہے اور ضرورت محسوس کرے، تو تخلیق و ایجاد پر توجہ دے بلکہ خلاقیت اور نئی چیز کی ایجاد کا رجحان اس میں بالذات رکھ دیا گیا ہے

تجربوں کا تحفظ اور ان کی نگہداشت علاوہ ازایں ایک دوسرے کو تجربات منتقل کرنے کی صلاحیت نیز تخلیق و ایجادات اور ان کی طرف انسان کا ذاتی لگاؤ، وہ طاقتیں ہیں، جو اسے ہمیشہ آگے کی سمت بڑھاتی رہی ہیں۔ حیوانات میں نہ تو تجربوں کے تحفظ کی صلاحیت ہے اور نہ ہی وہ اپنے اکتسابات یا ادراکات کو ایک دوسرے تک پہنچا سکتے ہیں۔

نہ ان میں تخلیق و ابتکار کی صلاحیت ہے جو قوہ عقلیہ کی خاصیت ہے اور نہ جدت پسندی کا شدید رجحان ہے، یہی وجہ ہے کہ حیوان جہاں تھا وہیں رہتا ہے اور انسان آگے نکل جاتا ہے۔ اب ہم ان نظریات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا چاہیں گے۔

# تاریخ میں شخصیت کا کردار

بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ "تاریخ نابغہ اور عام حد کے درمیان جنگ سے عبارت ہے، یعنی ہمیشہ عام اور متوسط آدمی اس حالت کے حامی ہوتے ہیں، جس سے ان کو انسیت ہوتی ہے اور نابغہ یا اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک افراد موجود حالت کو بہتر میں بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔"

کارلائل کہتا ہے کہ تاریخ اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک اور ممتاز افراد سے شروع ہوتی ہے۔ یہ نظریہ دراصل دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ایک یہ کہ معاشرہ طبیعت اور حیثیت سے عاری ہے۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب حقیقی ترکیب نہیں ہے۔ افراد سب ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ ایک دوسرے سے تاثیر و تاثر حاصل کرنے سے ایک ایسا حقیقی مرکب اور ایک ایسی اجتماعی روح وجود میں نہیں آسکتی، جو اپنی کوئی حیثیت، طبیعت اور خصوصی قوانین رکھتی ہو، پس افراد ہیں اور ان کی انفرادی نفسیات اور بس۔

کسی معاشرے میں افراد کا ایک دوسرے سے جداگانہ بنیادوں پر رابطہ بالکل جنگل کے درختوں کا سا رابطہ ہے، معاشرتی واقعات انفرادی اور جزوی واقعات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس اعتبار سے معاشرے میں رونما ہونے والے "اتفاقات" اور "واقعات" زیادہ تر جزوی اسباب کے حامل ہوتے ہیں، کلی اور عمومی اسباب کے نہیں۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ انسان مختلف اور متفاوت صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں اور باوجود اس کے کہ وہ عام طور پر ثقافتی وجود اور باصلاح فلاسفہ حیوان ناطق ہیں، پھر بھی زیادہ تر انسان خلاقیت، نوآوری اور تخلیق سے عاری ہوتے ہیں۔ ان کی اکثریت ثقافت



اور تمدن کو برتنے والی ہوتی ہے، پیدا کرنے والی نہیں۔ حیوانات کے ساتھ ان کا فرق یہ ہے کہ حیوانات برتنے والے بھی نہیں بن سکتے۔ اس اکثریت کا مزاج تقلیدی، روایتی اور شخصیت پرستی پر مبنی ہوتا ہے۔

انسانوں کی بہت کم تعداد بلند پایہ، نابغہ، عام اور متوسط حد سے بالاتر مستقل الفکر، مخترع، موجد اور مضبوط ارادے کی مالک ہوتی ہے، یہ لوگ معاشرے کی اکثریت سے جدا ہوتے ہیں، گویا یہ "کسی اور آداب اور آب و خاک اور کسی اور شہر و دریا کے لوگ ہیں۔" اگر اس طرح کے سائنسی، فلسفی، ذوقی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، ہنری اور فنی ماہرین کا وجود نہ ہو، تو انسانیت اسی منزل پر رہتی جہاں پر پہلے تھی اور اس سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھتی۔

ہماری نظر میں یہ دونوں مفروضے مہمل ہیں، پہلا مفروضہ اس اعتبار سے بے معنی ہے کہ ہم "معاشرے" کی بحث میں پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ معاشرے کی اپنی ایک حیثیت، طبیعت، قانون اور روایت ہے اور وہ انہی کلی روایات پر قائم ہے اور یہ روایات خود اپنی ذات میں اسے آگے بڑھانے اور تکامل بخشنے والی ہیں۔ پس اس مفروضے کو الگ کر کے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ باوجود اس کے کہ معاشرہ حیثیت، طبیعت اور روایت سے ہمکنار ہے اور اپنی روش کے مطابق اپنا عمل جاری رکھتا ہے۔ فرد کی شخصیت اس میں کوئی کردار ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس موضوع پر ہم پھر کبھی گفتگو کریں گے، اب ہم دوسرے مفروضے کی طرف آتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کو مختلف صلاحیتوں کے ساتھ خلق کیا گیا ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ صرف بلند پایہ اور نابغہ لوگ ہی تخلیقی صلاحیت کے حامل ہوتے ہیں اور تقریباً باقی تمام لوگ تہذیب و تمدن کے محض صارفین ہوتے ہیں۔ دنیا کے تمام افراد میں کم و بیش خلاقیت اور نوآوری کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور اسی لئے اگر تمام

افراد نہیں، تو کم از کم ان کی اکثریت تخلیق، تولیدی اور نو آوری میں حصہ لے سکتی ہے، اب یہ اور بات ہے کہ ان کی کوششیں نابغہ افراد کے مقابل میں بہت کم اور ناچیز ہوں۔

"تاریخ کو نابغہ شخصیتیں بناتی ہیں" والے نظریہ کے بالکل برعکس ایک اور نظریہ ہے، جو یہ کہتا ہے کہ تاریخ شخصیتوں کو وجود میں لاتی ہے، شخصیتیں تاریخ کو نہیں۔یعنی عینی اجتماعی ضرورتیں ہیں، جو شخصیتوں کو پیدا کرتی ہیں۔

مونٹیسکو کہتا ہے: "بڑی شخصیتیں اور عظیم واقعات زیادہ وسیع اور زیادہ طویل واقعات کے نتائج اور ان کی نشانیاں ہیں۔"

ہیگل کہتا ہے: "عظیم ہستیاں تاریخ کی خالق نہیں دایہ ہوتی ہیں۔عظیم لوگ "عامل" نہیں "علامت" ہوتے ہیں۔بعض لوگ جو "ڈورکم" کی طرح "اصالۃ الجمعی" کے قائل ہیں اور اس بات پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام افراد بطور مطلق اپنی کوئی شخصیت نہیں رکھتے بلکہ وہ اپنی تمام شخصیت کو معاشرے سے لیتے ہیں۔افراد اور شخصیتیں سوائے اجتماعی روح کے مظہر یا بقول محمود شبستری سوائے اجتماعی روح کے روشن دان کی جالیوں کے کچھ بھی نہیں۔"

وہ لوگ جو مارکس کی طرح علاوہ برایں کہ انسان کی عمرانیات پر مبنی علوم کو اس کے اجتماعی کاموں سے قرار دیتے ہیں، اسے اجتماعی شعور پر مقدم بھی جانتے ہیں، یعنی افراد کے شعور کو اجتماعی و مادی ضرورتوں کے مظاہر میں سے شمار کرتے ہیں، ان کی نظر میں شخصیتیں، معاشرے کی مادی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر ہیں۔مادی ضرورتیں [1]



[1] انتہائی افسوس ہے کہ استاد مطہری شہید رحمۃ اللہ علیہ کا مسودہ یہیں پر آ کر ختم ہو جاتا ہے۔صاف ظاہر ہے کہ ابھی وہ اس کے بارے میں اور بھی کچھ لکھنا چاہتے تھے، لیکن وقت نے انہیں مہلت نہ دی۔